ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

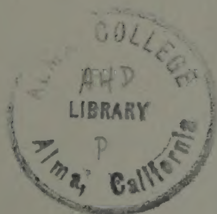
ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

XI

DOUZIÈME ET TREIZIÈME ANNÉES

1937-1938



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)
1938

32306

v. 11
1937-
38

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

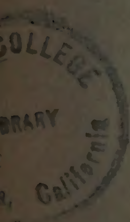
Ét. GILSON ET G. THÉRY, O. P.

Professeur au Collège de France — *Docteur en Théologie*

ANNÉES 1937 et 1938

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

TEXTES RARES OU INÉDITS



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1938

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

VOLUMES PARUS :

I. Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages (Sixième mille) . . . . 32 fr.

II. Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle).* Un volume in-8°, de 189 pages . . . . 18 fr

III. Raoul CARION. *L'expérience mystique de l'illumintion intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 367 pages . . . . 35 fr.

IV. Étienne GILSON *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages (Troisième mille) . . . . Épuisé.

V. Raoul CARTON. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon* Un volume in-8° de 140 pages . . . . 15 fr.

VI. Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . 30 fr.

VII. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . 10 fr.

VIII. Émile BRÉHIER. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . 35 fr.

IX. J.-M. BISSEN. *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . 35 fr.

X. J.-Fr. BONNEFOY. *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . 30 fr.

XI. Étienne GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Un volume in-8° de 350 pages sur papier pur fil . . . . 60 fr.
Édition ordinaire (3e mille) . . . . Épuisé.

XII. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle.* Un volume in-8° de 164 pages . . . . 40 fr.

XIII. Étienne GILSON. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Un volume in-8° de 345 pages . . . . 40 fr.

XIV. A. FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* Un volume in-8° de 388 pages . . . . 40 fr.

XV. M. M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. Un volume in-8° de 430 pages 60 fr.

XVI. G. THÉRY. O. P. *Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys.* Un volume in-8° de 183 pages . . . . 30 fr.

XVII. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* tome I. Un volume in-8° de 468 pages . . . . 50 fr.

XVIII. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* tome II. Un volume in-8° de 462 pages . . . . 50 fr.

XIX. G. THÉRY. O. P. *Études dionysiennes. II. Hilduin, traducteur de Denys. Edition de sa traduction.* Un volume in 8° de 500 pages . . . . 60 fr.

XX. Étienne GILSON. *La Théologie Mystique de saint Bernard.* Un volume de 254 pages. . . . . 30 fr.

XXI. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII). Un volume in-8° de 120 pages . . . . 20 fr.

XXII. Dom André WILMART. O. S. B. *Le Recueil des Pensées du B. Guigue,* Un vol. in-8° de 290 pages . . . . 32 fr.

XXIII. BAUDRY. *Le Tractatus De principiis theologiae* attribué à G. d'Occam. Un volume in-8° de 160 pages . . . . 30 fr.

XXIV. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae* attribué à G. d'Occam. Un volume in-8° de 176 pages . . . . 32 fr.

LES SEIZE PREMIERS THEOREMATA ET LA PENSÉE DE DUNS SCOT

> Facilius (ut verum fatear) aut in unum Sententiarum scriptum, aut in Aristotelis aliquem librorum scripsissem, quam hujus miranda fragmenta, speculationis arcana, ac aenigmata plerumque castigare, concordare, ac declarare ausus fuissem. Sed quid pro pane, ut aiunt, lucrando, quid denique pro animae finali salute?
>
> M. du Port, *in* Wad., t. III, p. 338.

Il y a une question des *Theoremata*, et tant que cette question ne sera pas résolue, les recherches sur la doctrine de Duns Scot ne feront que des progrès de détail. Admise par la plupart des commentateurs anciens, Maurice du Port et Cavellus par exemple, leur authenticité a été contestée par le P. D.-M. de Basly et par le P. E. Longpré, dont les arguments de critique externe et interne ont déterminé l'adhésion de nombreux historiens. Or plusieurs de ces arguments viennent d'être contestés par un autre érudit franciscain, le P. Balić (1). La question se trouve

(1) A s'en tenir à l'histoire contemporaine de la question, il semble que l'authenticité des *Theoremata* ait été d'abord niée par le P. Déodat de Basly, O. F. M., *Les Theoremata de Scot*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XI (1918), pp. 1-31. Les arguments mis en avant par le P. de Basly ont été repris et renforcés par le P. E. Longpré, O. F. M., *La philosophie de Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIV (1922), pp. 461-480. Ces deux argumentations, basées sur des faits de critique externe et des raisons de critique interne ont, à cette époque, entraîné la conviction de plusieurs historiens, dont la mienne. J'ai donc alors cru devoir reprocher l'usage qu'ils avaient fait des *Theoremata* à M. l'abbé Landry, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922, et à M. Cl. Albanese, *Studi su*

donc ouverte de nouveau, et d'une manière nouvelle. Si, du point de vue externe, il est possible que l'œuvre soit authentique, la critique interne a le devoir d'examiner à son tour la question. Tant que les historiens sont d'accord pour nier l'existence d'une tradition manuscrite en faveur de l'authenticité, rien ne peut aller contre leur témoignage. Mais dès le moment où la tradition

---

Scoto, la teoria del conoscere, Roma, 1923. Ma seule excuse pour l'avoir fait, c'est que ces auteurs ne s'étaient même pas posé la question de l'authenticité de cette œuvre, alors qu'elle était déjà contestée, et qu'ils en tiraient des conséquences assez radicales touchant le soi-disant agnosticisme de Duns Scot. Ceci dit, je dois reconnaître aujourd'hui que j'avais tort, non pas de reprocher à ces historiens d'avoir interprété les *Theoremata* comme ils ont fait, mais de leur avoir objecté que cet écrit n'était certainement pas de Duns Scot.

Contrairement à la thèse commune des PP. de Basly et E. Longpré, l'authenticité des *Theoremata* a été maintenue par le P. C. Balić, O. F. M., *Theologiae Marianae Elementa*, Šibenik (Yougoslavie), 1933, pp. CXXI-CXLVII. Le *Theorema XIV* est réimprimé dans cet ouvrage, pp. 405-411. La comparaison du texte de Vivès avec les mss. consultés par le P. Balić (pp. CXXIV-CXXX) montre qu'une édition critique du texte serait hautement désirable, mais elle laisse aussi l'impression que l'édition de Wadding-Vivès est suffisamment garantie par la tradition manuscrite pour légitimer un travail tel que celui que nous allons tenter. On doit d'ailleurs se souvenir que Maurice du Port a déjà fourni un effort considérable et fructueux pour présenter ce texte sous une forme intelligible, soit en l'éditant, soit en le commentant. Payons-lui le tribut de reconnaissance auquel il a droit.

Quelques mots, à présent, sur la nature de ce travail. Il résume un cours professé au Collège de France, en 1935, sur *La métaphysique de Duns Scot*. Je sais tout ce qu'on peut lui objecter. D'abord, Mgr A. Pelzer (*Le premier livre des* Reportata Parisiensia *de J. Duns Scot*, dans *Ann. de l'Inst. sup. de Philos.*, Louvain, 1923, pp. 449-491) nous a mis en garde contre l'état dans lequel nous sont parvenus les textes sur lesquels nous travaillons. Un travail paru sans nom d'auteur, mais dû au P. Ch. Balić, nous a ensuite apporté des révélations horrifiantes sur le même sujet (*Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain, 1927). Enfin, dans ses *Theologiae marianae elementa* déjà cités, le même savant déclarait sans ambages qu'il en avait assez de la méthode synthético-comparative fondée sur une critique purement interne. Tant que nous n'aurons pas l'édition de Duns Scot, promise et attendue, on ne pourra rien faire de sérieux (p. CXLV).

A de tels jugements, j'avoue n'avoir rien à répondre, et je plaide coupable. D'abord, je n'ai étudié, et encore incomplètement, que les Théorèmes I à XV, plus la moitié environ du seizième. Outre que le temps m'eût manqué pour étudier les Théorèmes XVII-XXIII, il m'a semblé que cet ouvrage comportait trois groupes de textes ; théorèmes I-XIII,

manuscrite permet de considérer au moins comme possible l'attribution de cette œuvre à Duns Scot, on est immédiatement conduit à se demander quel aspect prendrait le scotisme, au cas où l'histoire littéraire et la critique des témoignages les plus anciens viendraient à confirmer cette attribution d'une manière définitive.

---

fondements épistémologiques ; XIV-XVI, conséquences théologiques ; XVII-XXIII, théorèmes surtout métaphysiques. Il n'est donc pas tout à fait arbitraire de s'arrêter au Théorème XVI. Pourtant, je reconnais que les conclusions du présent travail ne sont valables que dans la mesure où l'étude de la fin de l'ouvrage ne viendra pas les infirmer. Il y faudra plus qu'une lecture superficielle et l'on aura quelques difficultés à surmonter.

En outre, je reconnais avoir comparé le texte imparfait des *Theoremata* avec les textes, que l'on nous dit contaminés, des écrits de Duns Scot tels qu'ils sont publiés par Wadding. J'aurais dû attendre, pour entreprendre cette étude, la grande édition critique des œuvres de Duns Scot actuellement en préparation. C'est vrai ; mais quand cette édition paraîtra, nous n'en aurons plus besoin, car nous serons tous à même de consulter Duns Scot sur le sens de sa doctrine. Étudiant Duns Scot depuis des années, avec le sentiment de n'avoir pas encore réussi à découvrir le sens de son œuvre, je voudrais arriver à trouver le point de perspective d'où elle deviendra intelligible, et je ne suis pas convaincu qu'une édition critique soit nécessaire pour y réussir. Nécessaire pour fixer le détail de la doctrine, elle l'est peut-être moins pour celui qui veut seulement discerner le caractère général de l'œuvre et l'orientation générale de sa pensée. Telle est la seule ambition des pages qui suivent. Pour la première fois, il me semble que je commence à comprendre un peu quelle sorte d'homme fut Scot et quelle fut l'inspiration générale de son œuvre. C'est peut-être une de ces lueurs qu'on finit par créer soi-même à force de regarder dans le noir ; c'est peut-être aussi la première lueur de l'aube ; je me reconnais incapable d'en juger.

Un dernier mot. Pour bien faire, j'aurais dû discuter un à un les arguments dirigés par le P. E. Longpré contre l'authenticité des *Theoremata*. J'ai commencé par le faire, mais plus ma conviction se formait contre celle que sa haute autorité m'avait fait jadis partager, moins je me sentais de goût pour une discussion de ce genre. C'est pourquoi j'y ai progressivement renoncé. Le P. E. Longpré est un très grand érudit, auquel m'attachent depuis longtemps des liens d'admiration et de reconnaissance ; on ne dira jamais assez ce que les études franciscaines doivent à sa science, à sa pénétration et à son inlassable dévouement. Peut-être son érudition nous mettra-t-elle demain en présence de faits nouveaux qui nous obligeront à reconnaître notre erreur. Pour ma part, je n'hésiterai pas à le faire. Mais il se peut aussi que les pages qui suivent, en aidant à dissocier les *Theoremata* des interprétations aventureuses que plusieurs en ont données, conduisent à prouver que l'interprétation générale de Duns Scot

C'est alors un problème de critique interne qui se pose. On peut, selon les habitudes d'esprit de chacun, le considérer comme essentiel, ou négligeable, ou à égale distance de l'un et l'autre. Il est, en tout cas, inévitable, et l'on peut ajouter qu'il est susceptible d'une discussion positive. Sans en faire une science exacte, qu'elle n'est assurément pas, l'histoire des idées contenues dans les manuscrits peut être considérée comme portant sur des faits, et sur des faits aussi précis que les cotes des manuscrits. Il y a des doctrines et des formules si caractéristiques d'un auteur que, lorsqu'elles se rencontrent en groupe dans un certain écrit, et qu'il ne s'y rencontre qu'elles, l'attribution de cet écrit à cet auteur devient au moins très vraisemblable. Pour celui qui croit constater cet accord, même s'il ne peut prouver que l'œuvre est authentique, le problème se trouve retourné : la critique externe n'a plus à lui prouver qu'elle l'est, mais seulement, si des faits objectifs obligent à l'admettre, à prouver qu'elle ne l'est pas. Toute critique interne cédera donc devant les preuves de la critique externe, mais, en attendant, elle a le droit de se demander s'il y a, entre les seize premiers *Theoremata* et les œuvres authentiques de Duns Scot, accord, simple compatibilité doctrinale, ou incompatibilité.

I

Les fondements philosophiques

Theorema I : *Intellectionem intelligibile natura praecedit.* (Wad., t. III, p. 262).

Le théorème est immédiatement expliqué : « C'est-à-dire : puisqu'une passion présuppose un agent, et que toute action se rap-

---

proposée par le P. Ephrem est la bonne. L'erreur de ses adversaires ne fut pas de croire les *Theoremata* authentiques, mais de croire, et de faire croire au P. Ephrem lui-même, qu'ils ruinent l'*Opus Oxoniense*, alors que peut-être, au lieu de le ruiner, ils le confirment. Soutenir cette thèse, c'est simplement justifier l'attitude de Maurice du Port et de H. Cavellus, auxquels nous renvoie avec raison le P. Balić. Comme ce travail permettrait au P. Ephrem d'accepter les *Theoremata* sans diminuer Duns Scot, j'espère qu'il en accueillera la conclusion générale sans trop de peine, et puisque cette critique interne vient confirmer les conclusions de sa critique externe, peut-être le P. Ch. Balić lui pardonnera-t-il d'exister.

porte à quelque chose (*circa aliquid est*) : ce à quoi l'intellection se rapporte, est autre [qu'elle]. » (Wad., t. III, p. 262).

En d'autres termes : l'intellection est une passion ; toute passion subie présuppose une action exercée ; toute action se réfère à un certain objet ; un objet est donc toujours présupposé par une intellection (1). Ce Théorème se situe sur le plan du réalisme médiéval commun ; on pourrait le confirmer par des textes empruntés à plusieurs autres philosophes ou théologiens. Le fait qu'on puisse le confirmer par des textes de Duns Scot ne prouve donc rien, sinon que, lui *aussi*, accepte cette thèse. Il vaut pourtant la peine d'en citer quelques-uns, puisque, comme l'on verra, certaines réserves ont été formulées, même sur ce premier Théorème.

a) « Objectum in quantum objectum est prius naturaliter ipso actu. » *Op. Ox.*, II, 3, 1, 2 (éd. Quaracchi, t. II, p. 224, nº 231). Formulé dans une objection, le principe n'est nulle part contesté par Duns Scot ;

b) Répondant à une objection, qu'il formule dans *Rep. Paris.*, I, 35, 2 : « Item, quarto sic... » (Wad., t. XI, p. 192), Duns Scot affirme « quod intellectus ad intelligibile est relatio realis ». Ceci est vrai du moins en l'homme : « Dico quod verum est ubi requirit distinctionem realem extremorum, et distinctionem fundamenti in extremis. » (*Op. cit.*, I, 35, 4, 37 ; p. 197.) Il y a donc, pour l'homme, distinction réelle entre l'intelligible et l'intellection. S'il en est autrement en Dieu, c'est qu'en l'admettant, on rabaisserait par là même l'intellect divin : « si intellectus divinus moveretur ab aliquo alio intelligibili a sua essentia, vilesceret intellectus ejus. » (*Op. cit.*, I, 35, 2, 6 ; p. 198). Chez l'homme, au contraire, l'intellect créé est possible à l'égard de tout intelligible « et etiam potest pati a quolibet intelligibili ». C'est qu'en effet, en l'homme, il y a distinction réelle entre l'intelligible et l'intellect ; l'intelligible meut l'intellect et cause l'intellection ; d'où il résulte que : « in nobis refertur intelligere

(1) Maurice du Port observe que l'explication est presque plus obscure que le texte (Wad., t. III, p. 264, 6). Voici comment il l'interprète : « Quicquid est posterius natura uno eorum, quae sunt simul natura, est sic posterius reliquo ; sed intellectio est posterior intelligente, vel intellectivo, quod simul natura est cum intelligibili ; ergo est posterior natura intelligibili. Quamvis verba formalia Doctoris non sint ista : tamen argumentum istud satis probat ejus intentum. »

ad objectum realiter, et non e contra. » (*Rep. Par.*, I, 36, 2, 26 ; Wad., t. XI. p. 204). Ou encore, que : « objectum est mensura intellectionis nostrae, et non dependet ab ea, sed e converso. » (*Ibid.*) Comment l'intelligible pourrait-il mouvoir l'intellect à l'intellection, être la mesure de notre intellection, et être indépendant d'elle, sans la précéder ?

Contre ces conclusions, il a été objecté que ce premier théorème, non plus que le suivant, ne se trouvent énoncés « dans ces termes » chez Duns Scot et ce sont là des « précisions verbales » qui « ne sont pas à mépriser ». Cela est juste, mais, d'abord, ce ne sont que des précisions verbales qui n'enlèvent rien à l'accord réel des doctrines. En outre, ces précisions verbales elles-mêmes sont peut-être plus imaginaires que réelles. Nous sommes renvoyés aux *Rep. Par.*, I, 36, 2, 5 (Wad., t. XI, p. 200) comme à l'un des textes où se laisse percevoir cette différence. Duns Scot y parlerait « plutôt de la priorité de l'objet et de l'espèce intelligible » que de l' « intelligible (1). » C'est exact ; Duns Scot y affirme que « objectum intelligibile terminat actum intelligendi » ; mais cet « objectum intelligibile » est exactement ce qu'il nomme l'*intelligibile* quelques lignes plus loin (nº. 7, p. 200). Les textes de la distinction 35 que nous avons cités emploient constamment *intelligibile* comme synonyme d'*objectum intelligibile*, dont il n'est qu'une forme plus courte : « intellectus ad intelligibile est relatio realis », etc. Bien plus, dans *Rep. Par.*, I, 36, 1, 1 (Wad., t. XI, p. 199), l'équivalence des deux expressions s'affirme dans le même texte : « si aliquid aliud ab essentia divina esset *objectum intelligibile*, igitur... ; sed intellectum ejus re-

(1) E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, extrait des *Études Franciscaines*, Paris, Société et librarie Saint-François d'Assise, 1924, p. 38. La terminologie de Duns Scot n'est pas si stricte sur ce point. Ainsi, il n'hésite pas à dire que « universale est ens » (*Sup. Univers. Porphyrii*, qu. IV, 2 ; Wad., t. I, p. 90). et à ajouter, en guise de preuve : « quia sub ratione non entis, nihil intelligitur ; quia *intelligibile* movet intellectum. » C'est la thèse et la terminologie même des *Theoremata*. On voit d'ailleurs, *op. cit.*, qu. IV, n. 2, que le réel en question est le *quod quid est*, c'est-à-dire la « nature », objet de l'intellect agent selon Duns Scot (p. 90). Il suit de là que, pour donner au Théor. I son sens plein, il faut traduire *intelligibile* par *natura*. Il veut alors dire, comme l'a parfaitement vu M. du Port : « natura intellectionem praecedit ». On est dès le début en plein scotisme. Si je n'ai pas poussé jusque-là, c'est que cette conclusion ne peut se justifier par le Théor. I seul ; elle va l'être pleinement par les suivants.

quirere aliud *intelligibile*, est intellectum suum vilescere ; igitur, *etc.* » Ainsi, non seulement la doctrine est la même, mais la nuance verbale que l'on signale entre ses deux expressions n'existe pas.

THEOREMA II : *Primum intelligibile intellectione creari, impossibile* (Wad., t. III, p. 265).

Ainsi que l'ajoute Duns Scot, cette proposition « est évidente par la première, si l'on compare l'intellection et l'intelligible au même intellect ». En effet, si l'intelligible est naturellement antérieur à l'intellection qu'en a un certain intellect, il ne peut être créé par ce dont il est la condition même. Maurice du Port fait observer, à ce propos, que « ces propositions forment une chaîne, pour la plupart » (Wad., p. 265). Il est en tout cas certain, puisque l'auteur lui-même nous dit, « ex prima patet », que la deuxième découle de la première ; si donc la première est compatible avec la doctrine de Duns Scot, la deuxième l'est aussi. Mais il faut aller plus loin.

Le mot « creari » ne doit pas être pris ici dans son sens strict, comme signifiant une création *ex nihilo*. Etant donné la question traitée, le Théorème II veut dire simplement que l'intellection ne « produit » pas, ou ne « cause » pas le premier intelligible (1). En d'autres termes, quel qu'il puisse d'ailleurs être, le premier intelligible ne « résulte » pas de l'intellection qui l'appréhende, mais il lui est naturellement antérieur. Or nous allons voir que ce premier intelligible est l'universel. S'il en est ainsi, l'universel est antérieur à l'intellect ; il n'est donc pas le résultat d'une opération abstractive comme celle que saint Thomas prête à l'intellect agent. On comprend dès lors pourquoi Maurice du Port croit pouvoir écrire à ce sujet : « Ex evidentia etiam hujus Theorematis, patet falsitas imaginationis Thomistarum de primo cognito quod assignant magis universale, quod, ex fundamentis opinionis eorum, non habet aliquod esse reale, sed tantum per intellectum. Ergo primum intelligibile secundum eos causabitur intellectione ejusdem intelligibilitatis (*scil.* sera causé par l'intellection de l'intelligibilité même), quod est oppositum veritatis hujus conclusionis, et per consequens haeresis metaphysicalis. » (Wad., t. III, p. 265).

---

(1) Cf. CAVELLUS, *Scholion* ; Wad., t. III, p. 265.

S'il faut entendre ainsi le texte, nous ne sommes pas seulement en présence d'une thèse compatible avec le scotisme, mais d'une thèse scotiste, en tant que la doctrine de Duns Scot s'oppose à celle de saint Thomas sur un point d'importance capitale. Or, que ce soit bien en ce sens qu'il faille l'entendre, c'est ce que l'examen du théorème suivant va nous permettre de confirmer.

Theorema III : *Universale primo intelligimus.* (Wad., t. III, p. 266.)

S'il faut en croire le P. E. Longpré : « Le Théorème III contredit positivement l'enseignement scotiste quant à l'objet premièrement connu par l'intelligence. Duns Scot, en effet, ne dit nulle part : *universale primo intelligimus.* Lorsqu'il se demande si les principes les plus universels sont d'abord connus, c'est la *species specialissima,* non le concept le plus universel : la connaissance procède de l'objet le plus concret au plus indéterminé (1) ». Depuis que ces lignes ont été écrites, M. Baudry a montré, par des arguments dont plusieurs sont de poids, que l'opposition entre le Théorème III et la doctrine de Duns Scot n'est nullement évidente (2) ; mais il faut peut-être aller encore plus loin.

Pourquoi ce Théorème contredirait-il l'enseignement scotiste? Parce que, selon Duns Scot, « l'objet premièrement connu par l'intelligence est le singulier matériel ». C'est tout à fait exact ; mais comment le Théorème se commente-t-il lui-même? Il commence par rappeler cette « propositionem famosam apud Philosophos », que l'enfant conçoit « homme » avant de concevoir « *cet* homme » ; un enfant distingue son père de ce qui n'est pas un homme avant de le distinguer de ce qui n'est pas Socrate ; c'est pourquoi il appelle tout homme : père. Or, cette proposition, fameuse, c'est justement celle que le « loquens », qui semble être nominaliste, est prêt à nier. Pour tout nominaliste, le fait qui domine le problème est que rien n'agit que ce qui est singulier ; donc rien n'engendre qui ne soit singulier ; et comme l'espèce engendrée par l'objet montre cet objet tel qu'il est en tant que cause génératrice de l'espèce, elle le montre comme singulier.

---

(1) E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot,* p. 38.

(2) L. Baudry, *En lisant Jean le Chanoine,* dans *Arch. d'hist. litt. et doctr. du moyen âge,* t. IX (1934), p. 189-190.

Puisque l'espèce intelligible est d'abord engendrée par du singulier, c'est donc le singulier qui doit être conçu le premier.

Sur quoi l'on doit remarquer que, pour refuser à Duns Scot la thèse : « universale primo intelligimus » et lui faire soutenir, sans autres précisions, que nous connaissons d'abord le singulier, il faudrait lui attribuer la position que l'auteur du Théorème III attribue au « loquens », c'est-à-dire faire de Duns Scot le nominaliste que ce théorème réfute. D'où cette conclusion inattendue que, pour nier l'authenticité du Théorème III, on attribuerait à Duns Scot une position que ce texte considère comme nominaliste. Et si c'est parce que les *Theoremata* sentent le nominalisme qu'on les refuse à Duns Scot, on arrive à cette conséquence encore plus curieuse, que le Théorème III est plus anti-nominaliste, c'est-à-dire dans l'hypothèse, plus scotiste que ne l'est le vrai Duns Scot. Mais peut-être notre texte ne nous réduit-il pas à de telles extrémités.

Comment, en effet, l'auteur commente-t-il sa troisième proposition ? « Respondeo » (c'est-à-dire : je réponds au nominaliste), « relinquendo quod singulare est in primo objecto », (c'est-à-dire en laissant de côté ce qu'il y a de singulier dans le premier objet), « et naturam intelligendo » (c'est-à-dire en me plaçant au point de vue de la « nature »). Or cette double formule n'a rien que de normal si l'auteur de ce texte est Duns Scot. Pour lui, le premier objet de l'intelligence est le singulier ; mais connu confusément, et qui ne le sera distinctement que lorsque l'intellect, ayant élaboré ses principes, les lui aura appliqués (1). Le singulier confus est donc ce que nous connaissons d'abord, mais s'il s'agit d'in-

(1) « Hic nota ordinem intellectus nostri, intelligendo, quomodo confusum sensibile primo intelligit : et in illo imperfecte communissima. Deinde illa communissima percipit, et distincta notitia. Deinde particularia distincte. » *Metaph.*, lib. VI, qu. 1, n. 19 : Wad., t. IV, p. 656. La première connaissance confuse est donc celle du singulier ; la première connaissance parfaitement distincte est celle de l'universel. Le botaniste (planticus, vel plantista), peut avoir une connaissance parfaite de la botanique sans savoir la métaphysique, mais il n'en aura que la connaissance parfaite du botaniste : « et licet talis sit perfectus planticus, vel plantista, est tamen imperfectus sciens, quia etiam plantam imperfecte novit. » Il peut en effet tout savoir de la plante, sauf qu'elle est une substance, ou même un être, s'il ne s'est jamais élevé à ce degré d'abstraction. Pour connaître distinctement les particuliers, il faut donc en avoir abstrait les principes universels et les appliquer aux particuliers d'abord confusément connus.

tellection distincte, ce n'est pas le singulier, c'est l'universel qui est connu en premier. Mais le plus important est que le Théorème III entende précisément laisser de côté cet aspect de la question. En se demandant : « Quomodo itaque intelligitur universale ? », il négligera intentionnellement ce fait, que le singulier se rencontre *dans* le premier objet de l'intellect, pour entendre l'*universel*, au sens de *nature* : « relinquendo quod singulare est in primo objecto, et intelligendo naturam. » Ainsi, le Théorème III : « Universale primo intelligimus », peut aussi bien s'énoncer : « C'est la *nature* que nous connaissons en premier. »

Pourquoi peut-il négliger ici le point de vue du singulier ? Simplement parce que ce premier objet de la connaissance est un objet complexe ; car, devant un objet de ce genre, l'intellect a le droit de distinguer, « partem concipiendo ut objectum, et partem negligendo ». Ce qu'il retient ici, pour le considérer à part, c'est donc la « nature », c'est-à-dire, la « natura communis et indeterminata » d'Avicenne, dont on sait qu'elle est une pièce essentielle du scotisme (1). Prise en elle-même, la nature n'est rien d'autre que l'essence, dans son sens strict ; nous ne la considérons donc ni en tant qu'universelle, c'est-à-dire prédicable de plusieurs, ce qui est l'affaire du logicien ; ni en tant que singulière, c'est-à-dire individualisée par son heccéité, ce qui est l'affaire du physicien ; mais dans son indétermination même, comme n'étant elle-même, ni universelle, ni singulière, telle en un mot que la considère le métaphysicien. La nature du cheval, l'« equinitas », ce n'est ni ce qui fait que cette nature peut s'affirmer de plusieurs individus, ni ce qui fait qu'elle est celle d'un certain individu ; c'est la nature du cheval, et, comme dit Avicenne en une formule que Duns Scot aime à citer, *equinitas est equinitas tantum.*

S'il en est ainsi, dira-t-on, comment pouvons-nous soutenir que « universale primo intelligimus » signifie : « naturam primo intelligimus » ? D'abord, parce que le texte même nous dit que l'*universel* doit être entendu ici au sens de *nature.* Ensuite parce que rien ne s'y oppose dans la doctrine authentique de Duns

(2) Voir E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. II (1927) ; IV,. Le sensible et l'universel, pp. 129-146. Voir surtout le travail spécial de J. Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der natura communis,* Fribourg (Suisse), 1927.

Scot. Sans doute, au sens strict, *universale* ne veut pas dire *natura*, mais bien : la nature une fois qu'elle a été rendue universelle par une opération de l'intellect. C'est même parce que, de soi, la nature scotiste n'est ni singulière ni universelle, qu'elle a besoin d'être généralisée, pour mériter, au sens strict, le nom d'universel. Mais n'oublions pas que puisque cette nature n'est pas essentiellement singulière, elle ne répugne pas à l'universalité ; c'est même pourquoi elle est universalisable. A parler proprement, elle est « commune » en vertu de son indétermination même ; or nous ne pouvons penser le commun que comme une sorte d'universel ; aussi, bien que l'universalité ne fasse pas partie de son concept propre, on le fait toujours rentrer dans la catégorie de l'universalité (1). On conçoit donc qu'à l'époque où il écrivait sa *Métaphysique,* Duns Scot ait déjà pu écrire : « Primo modo dicitur natura *universale,* quia non est de se haec et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est *universale,* nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero, sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale (2). » Ce que le Théorème III nous invite à considérer, c'est donc la nature entendue, non comme « universalitas logica », mais comme possédant « incompletam rationem universalis ». Bref, c'est l'universel incomplet.

Il suffit d'ailleurs de continuer l'analyse du texte pour s'assurer que l'interpréter ainsi n'est pas s'engager sur une fausse piste. En quel sens l'auteur soutient-il que nous connaissons *d'abord* l'universel ? En ce sens que, comme le Théorème II vient de le dire, l'intellection ne crée pas l'intelligible ; il est déjà là, dans les choses, avant d'être connu. Si l'on part de ce point, la doctrine du Théorème III ne fait évidemment qu'un avec celle de Duns Scot. Ce n'est pas l'intellect agent, y lisons nous, qui fait que l'universel existe, car s'il s'agit de l'objet déjà actuellement saisi par l'intellect, cet intellect n'a plus rien à faire. L'opération de l'intellect agent ne porte que sur l'intelligible encore

(1) « Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare, sed et ipsa habens esse in intellectu non habet primo ex se universalitatem ; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici. » *Op. Oxon.*, II, 3, 1, 7 ; éd. Quar., t. II, p. 229, n. 235, *b.*

(2) *Metaph.* lib. VII, qu. 18, n. 6 ; Wad., t. IV, p. 723.

en puissance, de sorte qu'au moment où cet intelligible en puissance est devenu intelligible en acte, le rôle de l'intellect agent est terminé. Or, bien que cet intelligible en acte soit un objet intelligible singulier, c'est déjà l'universel au sens de « nature commune et indéterminée », donc universalisable. Pour lui donner l'« universalitatem logicam », que faut-il? Que l'intellect possible, soumettant cette nature à son analyse, en fasse un universel complet. Comparons maintenant cette doctrine avec un texte dont on ne peut douter qu'il soit de Duns Scot :

THEOREMA III, 1

Itaque intellectus agens non facit universale, quia circa objectum actu intellectum, nihil operatur ; sed tantum circa intelligibile in potentia, et ejus operatio terminatur ad intelligibile in actu, quod adhuc est singulare. Sed ulterius intellectus possibilis distinguendo in consideratione, partem conceptus a parte, facit universale (1).

(Wad., t. III, p. 266).

METAPH., l. I, qu. 6, n. 6.

Aliter dicitur, quod intellectus agens non causat universale, sed intellectus possibilis considerans illam quiditatem illimitatam, causat in eo universale ; ita quod universale non est *per se* objectum intellectus; sed consequitur etiam primam actionem intellectus possibilis ; ita quod quiditas secundum se, sicut est objectum sensus, ita etiam et intellectus.

(Wad., t. IV, p. 540.)

(1) Il serait également intéressant de comparer ce texte avec celui de la *Métaphysique*, que je reproduis en insérant entre parenthèses les formules analogues du Théorème III : « Immo simpliciter intellectus agens non causat universalitatem secundum te (itaque intellectus agens non facit universale), quia primum objectum possibilis est singulare (ejus operatio terminatur ad intelligibile in actu, quod adhuc est singulare) ; sed postea ex cognitione singularis, conferendo per convenientiam et differentiam, abstrahit [*sc.* possibilis] universale (sed ulterius intellectus possibilis distinguendo in consideratione partem conceptus a parte, facit universale) ». *Metaph.*, lib. I, qu. 4, n. 21 ; Wad., t. IV, p. 535. Le texte ajoute : « ita quod abstrahere est cognitiva actio, qualis non est actio intellectus agentis » ; c'est cette « cognitiva actio » que le texte du Théorème III suggère par le mot « distinguendo » : une opération réfléchie, et différente en essence de l'action naturelle qu'exerce l'intellect agent.

Il est difficile de souhaiter un accord plus complet sur un point plus précis. Cette doctrine de l'abstraction n'est pas celle d'Occam, qui a formellement rejeté la notion d'une « nature » indéterminée réalisée dans les choses. Ce n'est pas non plus celle de saint Thomas, contre qui Duns Scot a toujours soutenu que ce n'est pas l'intellect agent *qui facit universalitatem in rebus*, par une opération qui lui semble magique. S'il s'agit de l'universalité de la nature, l'intellect agent ne la « fait » pas : il la « trouve ». « Ex hoc apparet improbatio illius dicti, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus, per hoc quod denudat ipsum quod quid est in phantasmate existens ». Aucune opération de ce genre n'est nécessaire, puisqu'avant d'être dans l'intellect possible à titre d'objet, et que ce soit dans la chose même ou dans le phantasme, le *quod quid est* s'y trouve déjà, « non per aliquod lumen », mais parce que « semper sit talis natura ex se, cui non repugnat esse in alio ». C'est alors seulement qu'intervient l'intellect possible, pour l'universaliser (1). Ainsi, ce texte des *Theoremata* signifie que le premier objet de l'intellect n'est pas un phantasme du singulier dont l'intellect agent aurait à abstraire l'universel, mais la nature intelligible, que l'intellect possible va ensuite universaliser (2). Le Théorème III vient donc

---

(1) *Op. oxon.*, II, 3, 1, 9 ; éd. Quaracchi, t. II, p. 231. — On voit clairement ici quel est le sens général du Théorème. Il ne porte aucunement sur la question de savoir si c'est le singulier que nous connaissons en premier dans l'ordre de la connaissance confuse, et l'universel que nous connaissons en premier dans l'ordre de la connaissance distincte. Telle est bien la pensée de Duns Scot, mais le *Théorème* III a commencé par poser le problème sur le terrain de la nature ; il s'est par conséquent posé cette autre question : quand l'intellect connaît l'intelligible, qu'est-ce qu'il appréhende d'abord ? Est-ce le phantasme du singulier, pour le dénuder et en abstraire l'universel (à la manière du thomisme), ou pour en user comme d'un signe d'autres singuliers (à la manière des nominalistes) ? Et il répond, non ; l'intellect ne se porte pas sur le singulier comme tel, mais sur la nature, qui est de soi universalisable, et que l'intellect possible va universaliser. C'est exactement la doctrine de Duns Scot, et cette explication de l'intellection ne contredit en rien ce qu'il enseigne ailleurs sur l'ordre d'acquisition de nos connaissances, car ce sont là deux problèmes distincts et que la première ligne du théorème a précisément eu soin de distinguer.

(2) La doctrine scotiste de l'intellect est difficile à saisir, et même tout à fait déroutante, si l'on ne se place résolument hors de la perspective thomiste. Duns Scot attribue à l'âme un intellect possible et un intellect

de répondre au nominaliste comme Duns Scot lui-même l'eût fait. Ce n'est pas le singulier comme tel qui est le premier connu, mais cette nature indéterminée qui est l'objet premier du sens

---

agent qui lui sont propres, mais il ne considère pas l'intellect agent comme une cause active de l'*intellection* ; il se termine à l'*intelligible* ; une fois que cet intelligible, auquel se termine l'acte de l'intellect agent a été saisi, l'intellect possible produit l'intellection. En ce sens, on peut dire que l'intellect agent produit seulement l'objet de la connaissance, mais ne connaît pas (*Quodl.*, XV, n. 14-15). Bien que Duns Scot semble parfois hésiter sur ce point, c'est pourtant toujours là qu'il finit par en revenir. C'est aussi en ce sens qu'il convient d'entendre les textes qui viennent d'être cités. A l'origine de tout, il y a l'objet : une nature qui, de soi indéterminée, nous est donnée dans le sensible comme déterminée à la singularité par son heccéité, mais l'intellect agent ne voit dans le sensible que la nature prise en son indétermination et par conséquent assimilable par un intellect. On ne peut dire alors que c'est lui qui produise l'universel, car s'il s'agit de l'universel au sens d'indétermination de la nature, il le recueille dans le sensible plutôt qu'il ne le fait ; et s'il s'agit de l'universel au sens propre de l'universellement prédicable, c'est l'intellect possible seul qui le produira. L'intellect agent n'a donc aucune autre fonction, que de faire que la nature indéterminée qui est dans la chose, devienne présente à l'intellect possible qui va la connaître et l'universaliser logiquement : « Intellectus igitur agens, concurrens cum natura aliquo modo indeterminata ex se, est causa integra effectiva objecti in intellectu possibili secundum esse primum, et hoc secundum completam indeterminationem universalis. » *Metaph.*, lib. VII, qu. 18, n. 8 ; Wad., t. IV, p. 724 (cf. *ibid.*, n. 11, p. 725 ; et *op. cit.*, lib. I, qu. 4, n. 21 ; t. IV, p. 535).

Ainsi : 1° le réel connaissable du scotisme est autre que celui du thomisme ; ce n'est pas du singulier, mais ce qu'il y a d'indéterminé dans le singulier ; 2° l'abstraction scotiste est autre que l'abstraction thomiste : elle ne fait pas l'universel, elle le cueille : « (*non*) denudat ipsum quod quid est in phantasmate existens » (*Op. ox.*, II, 3, 1, 9 ; éd. Quar., t. II, p. 231) ; 3° il y a donc simple *collaboration* entre une « nature » qui n'est pas rendue universelle « per aliquod lumen », mais est « talis natura ex se, cui non repugnat esse in alio » (*ibid.*), et l'intellect agent ; 4° cet intellect agent, que Duns Scot conçoit un peu à la manière d'Albert le Grand et d'Avicenne, comme un *dator formarum* intérieur à l'homme, s'y comporte comme un soleil, pour qui la « nature » n'est guère qu'une occasion de se déterminer. Il n'est donc indéterminé que par sa fécondité même : « propter illimitationem virtutis activae, sicut sol est indeterminatus ad multa generandum » (*Op. ox.*, I, 3, 9, 3, 39 ; éd. Quar., t. I, p. 464 *c*) ; 5° c'est enfin pourquoi, en bonne doctrine scotiste, « intelligere *non* est pati », du moins au sens où on l'entend d'ordinaire ; l'objet de l'intellect n'est qu'une cause partielle et subordonnée de l'intellection, dont l'autre cause partielle, mais principale, est l'intellect lui-même (*loc. cit.*, 37 ;

aussi bien que de l'intellect (1). C'est alors que l'auteur s'adresse à soi-même, parlant au nom du nominaliste, cette objection : pourtant, c'est bien le singulier qui agit ; *quod arguit loquens* : *singulare agit*. A quoi il commence par opposer une série de raisons empruntées au caractère « commun » de la nature. Oui, c'est bien le singulier qui agit, mais non comme singulier, car le principe de toute action est la nature ; et de même que, dans une action physique, l'effet ne reproduit pas la cause dans sa singularité, mais seulement dans sa nature, de même aussi, dans le cas de la connaissance, si nécessaire qu'il soit pour l'engendrer, le singulier, agissant par sa nature, engendre une espèce qui reproduit la nature de sa cause, non sa singularité.

Voilà donc la raison pour laquelle le singulier engendre une connaissance universelle, au sens où nous prenons ici ce mot. C'est que, sans doute, la singularité comme telle est incapable d'engendrer une espèce (bien que la nature singulière soit, comme nature, capable de le faire) ; ou bien, peut-être, c'est qu'il n'est simplement pas nécessaire que la singularité se manifeste dans l'espèce, puisqu'elle n'est pas la cause qui engendre, et qu'elle n'engendre d'ailleurs jamais rien (on dirait, en ce cas, que le sens ne connaît pas par soi le singulier) ; on pourrait dire encore que, si elle engendre une espèce, la singularité ne l'engendre pas dans l'intellect, car une telle génération est plutôt le fait de l'intellect agent ; ou bien que, dans cette lumière de l'intellect agent, la singularité est trop faible pour se propager en y multipliant son espèce, au lieu que la nature le peut, « quia est perfectior ratio agendi » : parce qu'elle est une cause efficiente plus parfaite ; ou encore, si l'on objecte à cela que la lumière de l'intellect agent est assez forte pour engendrer cette espèce d'un objet, peut-être faible en lui-même, mais proportionné à cette lumière, on pourrait répondre que si la singularité peut se faire connaître de l'intellect agent, elle ne le peut de l'intellect possible. Enfin, et cette raison seule semblerait devoir suffire, admettons, comme il est vrai, que la singularité soit une chose réelle, et qu'il est

---

pp. 461-462). Bref, l'objet peut bien être requis comme cause instrumentale de l'*intellectio*, mais l'*intelligere* lui-même n'a rien de passif, étant entièrement dû à la *causalitas intellectus*.

(1) Sur la nature comme objet du sens, voir *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. II (1927), pp. 132-137.

donc possible qu'elle engendre une espèce qui la représente ; si l'on va jusque-là, il va falloir aller encore plus loin, car si cela est possible, c'est nécessaire, puisque la nature n'est pas libre. Ce sera donc la nature qui sera la cause première de la génération de l'espèce : cette nature même qui en rend nécessaire la génération ; ce sera donc enfin l'espèce représentant la *nature* qui sera la première engendrée, ce qu'il fallait démontrer : *et ita stat conclusio principalis contra loquentem* (1).

Remarquons d'abord, à cette occasion, quelle confirmation décisive ce texte nous apporte de l'interprétation du Théorème III qui vient d'être proposée. *Stat conclusio principalis contra loquentem* ; la conclusion principale, c'est que : *universale primo intelligimus* ; or l'auteur estime l'avoir, au moins provisoirement, démontrée, en établissant cette autre conclusion secondaire : « prius *natura* ipsa erit ratio gignendi ; igitur species ejus prius imprimetur. » Que l'argument soit ou non tenu par lui comme inébranlable, l'auteur ne voit donc pas de différence entre prouver que nous connaissons d'abord l'universel et prouver que nous connaissons d'abord la nature ; d'où il suit que, dans tout ce Théorème, c'est bien au sens de « nature » qu'il faut prendre le mot « universel ».

Il faut donc l'admettre si l'on veut accorder à l'argumentation qui précède quelque cohérence ; or elle en a ; mais il ne suit pas de là que tous ses arguments soient pleinement valables. En fait, l'auteur ne les approuve pas tous. Il leur reproche de résoudre le problème en expliquant tout par la perfection de notre intellect comme faculté de connaître, et par l'imperfection du singulier en tant qu'objet connaissable. Bref, on dirait que si notre intellect porte sur la nature plutôt que sur le singulier, ce n'est aucunement que notre intellect ne soit pas capable de le connaître, mais parce que le singulier lui-même n'est pas assez connaissable : « quia quodlibet attribuit perfectioni intellectus in cognoscendo, et imperfectioni singularitatis in cognoscibilitate. » Or, ajoute-t-il, je ne crois pas que ce soit vrai, et le fait que nous connaissons d'abord la nature vient plutôt de l'imperfection de notre intellect ; car, pour notre intellect, la nature est plus parfaitement connaissable que le singulier, la connaissance de la nature singulière est plus parfaite que celle de la nature seule :

---

(1) *Theor.*, III, 2 ; Wad., t. III, p. 266.

plus parfaite, parce que plus distincte. Un intellect peut connaître un principe, et une conclusion de ce principe, sans en connaître une deuxième, qui lui est moins connaissable parce que plus éloignée dans la chaîne de la déduction. De même ici notre intellect possible, bien qu'il soit suffisamment sensible pour recevoir l'action de la « nature », ne l'est peut-être pas assez pour subir celle de la « singularité (1) ». Que la cause en soit dans une faiblesse intrinsèque de l'intellect possible, ou dans un défaut de lumière de l'intellect agent qui, ou bien ne suffit pas à illuminer l'espèce du singulier, ou bien ne suffit pas à engendrer cette espèce dans l'intellect possible, il reste que si l'espèce engendrée par le singulier « ostendit huic intellectui naturam, non singularitatem », c'est « propter defectum virtutis cognoscitivae, quae potest dici lumen intellectus uno modo (2). »

Cette doctrine si fortement construite et si caractérisée dans son esprit comme dans les moyens qu'elle emploie, de qui est-elle ? Certainement pas d'Occam, qui n'a jamais fait de la « nature commune », ou « quiddité », la cause de notre connaissance soit intelligible, soit sensible. Elle n'est pas non plus de saint Thomas, qui a toujours enseigné, et que l'intellect agent se porte directement sur le phantasme pour en abstraire le général, et que le général est de soi plus connaissable que le singulier. Qui donc, à part l'auteur des *Theoremata*, a enseigné que la connaissance du singulier est la plus parfaite, mais que la faiblesse de notre intellect lui interdit la connaissance du singulier ?

Il se trouve une fois de plus que c'est Duns Scot. Maurice du Port a fort bien résumé sa position sur ce point en quelques lignes : « Vult breviter Doctor hic, quod singulare est per se intelligibile, et primo, et abstractive et intuitive, sed non a nobis pro statu isto » ; en effet, « intellectus noster in hoc statu non intelligit per se singulare. » Il suffit de lire le texte de la *Métaphysique* que ces lignes commentent pour se convaincre qu'il a raison : « intellectus noster in hoc statu non intelligit per se singulare, nec sensus sentit. » Pourquoi ? Duns Scot essaie d'abord la première réponse adressée au nominaliste par notre Théorème : « Intellectus noster in hoc statu non potest cognoscere singulare, qua est singulare, *quia natura non movet secundum gradum singularitatis.* » Mais

(1) *Theor.*, III, 3 ; Wad., t. III, pp. 266-267.
(2) *Theor.*, III, 4 ; Wad., t. III, p. 267.

si la cause de cette limitation était dans l'objet même, les anges ne seraient pas plus capables que les hommes de connaître le singulier. Or, ils le connaissent ; c'est donc dans notre intellect même, non dans l'objet, qu'il en faut chercher la cause. Où est-elle ? Elle ne peut pas être dans l'essence même de cet intellect, car un intellect reste un intellect, que ce soit celui d'un homme ou celui d'un ange ; ce n'est pas non plus dans la faiblesse de notre intellect agent, car ce qui nous est naturellement connaissable nous est connu sans qu'une action spéciale de notre intellect agent soit nécessaire, comme il arrive pour la nature, que nous trouvons toute faite dans les choses (1).

La vraie raison, nous la connaissons par ailleurs. L'objet premier de notre intellect est la « nature » de l'être ; en droit, nous devrions donc être capables de connaître tout ce qui est inclus dans l'être : en fait, nous ne connaissons pas l'être, mais seulement ce qu'on en peut connaître à partir de la *quidditas rei sensibilis*. Voilà notre condition *pro statu isto*. Quoi qu'il en soit de la nature de notre intellect prise en soi, nous ne connaissons que ce que nous pouvons extraire du sensible ; c'est là un « état » que Dieu a voulu pour nous : « status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilitum est autem illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate ». La raison de cet état ? Comment la savoir ? Ce peut être la simple volonté de Dieu, ou un châtiment du péché originel : « propter poenam originalis peccati », « ex mera justitia punitiva », comme le suggère saint Augustin ; de toute façon, cet assujettissement de notre intellect au sensible ne vient ni de la nature de notre intellect en tant qu'intellect, ni de son union avec le corps, il vient donc de quelque désordre qui l'a partiellement asservi au corps (2).

---

(1) « Itaque cum omnis entitas, quae est actu in re, nata sit ab Angelo videri, nulla requirit intellectum agentem, nec in nobis natura, quae nata est videri, et est actu in re, ut natura. » *Met.*, lib. VII, qu. 15, n. 7 ; Wad., t. IV, p. 714 (le résumé de M. du Port se trouve p. 716, fin de l'*Annotatio.*) Noter la remarque qui conclut le n° 7 (p. 715) « nam in Angelo, et nobis, tantum propter universale est intellectus agens ». L'intellect agent est requis pour percevoir la nature, non pour l'universaliser, puisque, en tant du moins qu'indifférente et commune, elle est de soi universalisable.

(2) *Op. ox.*, I, 3, 3, 4, 24 ; éd. Quar., t. I, p. 351. Cf. *Op. ox.*, II, 3, 8, 13 ; éd. Quar., t. II, p. 298.

Ainsi, nous trouvons dans les écrits indiscutés de Duns Scot une explication complète du Théorème en question. Qu'il soit matériel ou non, le singulier est de soi intelligible ; il l'est pour Dieu ; il l'est même pour l'Ange ; s'il ne l'est pas pour nous, c'est à cause de notre intellect « qui propter imperfectionem sui non potest forte quodcumque intelligibile intelligere (1) ». Condamné par Dieu, en punition du péché originel, à tirer sa connaissance du sensible, notre intellect n'est mu désormais que par le phantasme, ou par la « nature » qui engendre le phantasme, sans que sa lumière soit assez forte pour percevoir dans chaque être cette détermination ultime qui le fait singulier (2).

Ici encore, par conséquent, la même question se pose. Qui, si l'on tient compte de la date approximative des *Theoremata*, peut avoir soutenu pareille doctrine? Il faut trouver un auteur, qui admette que le singulier est de soi connaissable : comme

---

(1) *Op. cit.*, II, 3, 8, 14 ; éd. Quar., t. II, p. 298 *b*.

(2) « Item, quodlibet est intelligibile ab intellectu Dei, ita singulare sicut universale ; igitur et a quocumque intellectu, absolute loquendo, cum quantum est ex se, sit totius entis, *licet impediatur secundum istum statum lapsum.* Ideo de potentia ordinata non potest dici singulare per se intelligibile a quocumque intellectu, non quia objectum non sit in potentia propinqua, quantum ex parte sui, sed quia intellectus non movetur nisi a phantasmate, vel a natura quae gignit phantasma, quorum neutrum est hoc : natura enim est prius natura quam sit haec, ut haec. Ideo singularitas non movet intellectum nostrum, quia illud est principium movendi, quod assimilat sibi effectum. » *Rep. Par.*, III, 14, 8 ; Wad., t. XI, p. 476. — Peut-être n'est-il pas superflu de rappeler que le principe d'individuation scotiste, l'heccéité, n'est pas sensible ; tout au contraire, contre la thèse classique : *sensus est singularium, intellectus universalium* (*loc. cit.*, 7 ; p. 476), Duns Scot soutient que l'objet du sens et de l'intellect est le même : la nature, qui n'est de soi ni universelle ni singulière, mais il ajoute que le singulier est encore moins perceptible à nos sens qu'intelligible à notre intellect : « impossibilius est singulare per se sentiri quam intelligi, quia principium immutandi sensum non potest esse nisi natura, ut natura ; igitur non immutat ut haec ; ideo sensus non cognoscit per se singulare ut hoc » (*loc. cit.*, n. 9 ; p. 476). Or, même si notre intellect percevait directement l'objet, sans l'intermédiaire d'espèces sensibles, il ne connaîtrait pas encore directement le singulier : « quia tamen in statu isto non potest moveri a natura ut haec per se, hinc est quod non intelligimus nunc singulare directe, et per se. Si tamen intellectus esset separatus ab istis impedibilibus, per se cognosceret singulare ut hoc. » (*loc. cit.*, 10 ; p. 476). Bref, l'intellect peut, en droit, connaître directement le singulier qu'il ne connaît pas en fait, au lieu que le sens, qui nous en interdit la connaissance directe, ne peut le connaître ni en fait ni en droit.

Duns Scot ; que l'objet qui meut notre intellect est la nature indéterminée : comme Duns Scot ; que cette nature indéterminée, bien qu'en fait singulière, ne l'est pas de soi, et par conséquent ne se fait pas connaître de nous dans sa singularité : comme Duns Scot ; que pourtant la faute n'en est pas à quelque manque d'intelligibilité dans le singulier, mais plutôt à quelque défaut de notre intellect. Il faut trouver quelque auteur qui, enseignant chacune de ces thèses comme Duns Scot, les assemble en outre comme lui. Il faut enfin que cet auteur, comme Duns Scot, nous donne quelque lumière sur ce qui fait l'imperfection de notre intellect : son asservissement au sensible, *de facto et pro statu isto*, en suite du péché originel (1). Peut-on trouver un autre auteur qui satisfasse à toutes ces conditions, et ne soit pas Duns Scot lui-même ? Il est peut-être trop tôt pour préjuger de la réponse, mais c'est désormais en ces termes que semble devoir se poser la question.

Theorema IV : *Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis, in quo conveniunt contenta sub ipso universali* (Wad., t. III, p. 269).

Cette proposition, nous dit son auteur au début de l'explication qu'il en donne, peut se justifier à partir de la deuxième et de la troisième qui la précèdent : « quod ex secunda et tertia fiet manifestum ». Or nous venons de voir que les Théorèmes II et III désignent, par le terme « universale », la « natura » scotiste ; c'est donc aussi en ce sens qu'il convient de le prendre ici.

On peut d'ailleurs vérifier cette conclusion en suivant le commentaire du Théorème IV. En effet, tout intelligible, ou bien existe dans la réalité, ou bien est causé par une intellection ; or, il vient d'être prouvé que nul universel, que l'on puisse prédiquer d'une chose extérieure singulière pour en signifier l'essence, n'est causé par l'intellection : tout au contraire, bien loin d'en résulter, il la précède. On peut donc conclure de là que tout universel appréhendé par l'intellect existe en réalité. C'est ce qu'ex-

---

(1) Les *Theoremata*, œuvre purement philosophique, constatent comme un fait que la faiblesse de l'intellect explique seule notre impuissance à saisir le singulier. Les écrits théologiques de Duns Scot peuvent seuls rendre raison de ce fait, en invoquant le péché originel. On verra plus loin la raison profonde de cette attitude et comment elle s'accorde avec l'objet général des *Theoremata*.

prime le Théorème en disant qu' « à chaque universel correspond en réalité un certain degré d'être ».

Mais en quel sens faut-il entendre le mot « correspondre »? Il ne peut pas vouloir dire simplement que quelque chose, dans la réalité, joue le rôle de *fondement* à l'égard de l'universel ; car tout ce que nous pensons a un certain fondement réel, même l'être de raison qui, abstrait des intentions premières, c'est-à-dire des premiers concepts, se relie par eux à la réalité. Ce que l'on veut dire ici, par « correspondre », c'est qu'il existe, pour chaque universel, un substrat qui soit réellement identique à cet universel : « sed sumitur hic *correspondere*, sicut suppositum idem realiter illi universali ». En d'autres termes, un universel n'est pas une simple fiction de l'intellect : « universalia non sunt fictiones intellectus ».

Pour peu que l'on connaisse Duns Scot, il est aisé de reconnaître sous ces formules le fameux « réalisme » de la nature commune qu'on lui a si souvent reproché. En tant que « natura », toute quiddité possède une existence propre et une unité correspondante à son degré d'existence. N'étant de soi ni universelle au sens plein ni singulière, elle existe comme telle, indépendamment de l'intellection que nous en avons et comme une véritable réalité. Ainsi le Théorème IV attribue à chaque universel un certain « gradus entitatis », doué d'une existence propre hors de l'intellect. Comparons-lui un texte qui soit incontestablement de Duns Scot et l'on jugera : « Et sicut objectum in intellectu secundum illam entitatem ejus et universalitatem habet vere esse intelligibile (donc à cet universel pensé correspond un certain *gradus entitatis*) ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem (à titre d'*entitas* réelle hors de la pensée) *habet verum esse extra animam reale* (1). » Disons plus brièvement encore, pour n'avoir même pas à supposer l'assimilation, pourtant si évidente, de l'*universel* a la *nature* : « illud, quod est universale, est in re (2). »

Ajoutons à cette concordance fondamentale, que l'accord sur la thèse même entre le Théorème IV et la doctrine de Duns Scot se retrouve dans la justification qu'ils en donnent. Pourquoi faut-il admettre que l'universel, entendu au sens de « nature », existe en réalité ? Parce que, si l'on n'admettait pas son existence

---

(1) *Op. ox.*, II, 3, 1, 7 ; éd. Quar., t. II, p. 229 *d*.
(2) *Metaph.* lib. VII, qu. 18, n. 10 ; Wad., t. IV, p. 724.

réelle, il deviendrait impossible de comprendre que notre pensée puisse s'appliquer ensuite aux choses. Au fond de tout, il y a des natures, les mêmes, qui peuvent devenir, soit universelles dans la pensée, soit singulières dans les choses. Ce sont ces natures, présentes à la fois dans notre pensée et dans les choses, qui servent de traits d'union entre le monde et notre pensée. Supposez qu'elles n'aient pas d'existence réelle, notre intellect n'appréhendera plus rien de réel, ce ne seront plus des « êtres » qu'il saisira en les appréhendant. Quel sera alors le contenu de notre pensée ? Rien que des « fictiones intellectus », qui ne correspondront plus à rien hors de l'intellect qui les pense ; ainsi vidée de son contenu, notre Métaphysique ne sera plus qu'une Logique ; bien plus, puisque toute science porte sur l'universel, toute science deviendra une Logique. Si l'on veut éviter ces conséquences, il faut donc admettre que tout universel est en même temps un « réel » et qu'il existe, dans chaque individu, des degrés d'être correspondant à l'ordre des universels, ou natures, dont il est composé (1).

Comment Duns Scot justifie-t-il la même thèse ? Voici sa réponse : « Aliter in sciendo aliqua de universalibus. nihil sciremus de rebus, sed tantum de conceptibus nostris (2). » C'est là, en effet, qu'est la différence fondamentale entre le métaphysicien et le logicien : le métaphysicien étudie les « natures » dans leur réalité, le logicien parle des concepts que nous en tirons : « Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus ; sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale (c'est le métaphysicien), et per secundam intentionem (c'est le logicien) (3). » Ou encore : « Sed in dividendo quod realitatis est, Metaphysici est ; quod processus rationis, Logici est (4) ». C'est même pourquoi l'objet propre de la métaphysique, qui est la nature, ne doit pas être conçu comme un universel logique dont la prédicabilité est l'œuvre de l'intellect : « licet enim ipsa (natura) intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam (si nous essayons de penser la nature

---

(1) « Ita quod universalia non sunt fictiones intellectus, tunc enim nunquam in quid praedicarentur de re extra : nec ad definitionem pertinerent (*sc.* ils ne définiraient pas des choses réelles), nec Metaphysica differret a Logica ; immo, omnis scientia esset logica, quia de universali ; itaque secundum ordinem universalium, est ordo graduum entitatis in individuo. » *Theorema* IV, 1 ; Wad., t. III, p. 269.

(2) *Metaph.*, lib. VII, qu. 18, n. 10 ; Wad., t. IV, p. 724.

(3) *Metaph.*, lib. VII, qu. 3, n. 15 ; Wad.. t. IV, p. 670.

(4) *Metaph.*, lib. VI, qu. 1, n. 18 ; Wad., t. IV, pp. 655-656.

indéterminée, nous ne pouvons la concevoir que comme une sorte d'universel), tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (1). » Ainsi, pour que la métaphysique ne soit pas une simple logique, il faut qu'elle porte sur des être réels, qui sont les « natures ». Nous distinguerons donc, à l'intérieur des individus, et sans rompre leur unité numérique, comme des couches métaphysiques d'être, qui s'échelonnent selon leur degré d'universalité : « In Socrate enim, *non solum secundum considerationem intellectus*, sed secundum ordinem naturalem perfectionum unitive contentarum, prius est animal quam homo, et homo quam hic homo, quod patet ex operationibus propriis (2). » Nous sommes donc conduits, pour expliquer le texte du Théorème IV, à attribuer à son auteur la doctrine éminemment scotiste des « formalités » ; car ces universels *dans* l'individu, qui sont distincts les uns des autres sans jouir d'une existence séparée, ni même séparable, afin de ne pas rompre l'unité de l'existence individuelle, ce sont les « formalitates Scoti » elles-mêmes (3).

Rassemblons les conclusions qui se dégagent de cette analyse. L'auteur des *Theoremata* attribue à l'universel (entendu au sens de « nature », par les Théor. II et III) une réalité propre : comme Duns Scot ; il admet que ce n'est donc pas une *fictio intellectus* : comme Duns Scot ; il enseigne que soutenir le contraire conduit à confondre la Métaphysique avec la Logique : comme Duns Scot ; enfin, toujours comme Duns Scot, il soutient que ces degrés de

---

(1) *Op. ox.*, II, 3, 1, 7 ; éd. Quar., t. II, p. 229 *b*.

(2) *Metaph.*, lib. VII, qu. 13, n. 19 ; Wad., t. IV, p. 705. — On consultera utilement, sur l'ensemble de cette doctrine, P. MINGES, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, VII, 1 ; Münster, 1908 ; p. 54-62.

(3) Voir, *Collationes*, coll. XX ; Wad., t. III, p. 389-390. — Sur les *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, consulter Ch. BALIĆ, O. F. M. *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, t. II (1930), pp. 160-188. — Du même auteur : *De collationibus Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, dans *Bogoslovni Vestnik*, t. IX (1929), pp. 185-219. — B. GÖLZ, *Die echten und unechten Werke des Joh. Duns Scotus nach dem jetzigen Stande der Forschung*, dans *VI. und VII. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philos. und Theol.*, Franziskus-Druckerei, Werl i. Westf., pp. 56-57. — Sur l'histoire de la doctrine : B. JANSSEN, S. J., *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distincto formalis*, dans *Zeitschr. f. kathol. Theologie*, t. 53 (1929), pp. 317-344.

réalité, qui appartiennent aux divers degrés d'universalité, se retrouvent, disposés selon le même ordre, dans l'individu. Ici encore, le problème revient donc à trouver un auteur qui ait enseigné les thèses caractéristiques du scotisme, et les ait justifiées comme le fait Duns Scot, sans être Duns Scot lui-même.

THEOREMA V : *In eo quod quid est, praedicantia in infinitum ire impossibile est* (Wad., t. III, p. 270).

La formule signifie que les prédications *in quid* ne peuvent aller à l'infini. Il y a prédication *in quid* lorsque le sujet auquel la prédication est attribuée est une quiddité : « Aliud est praedicare *quid*, et praedicari *in quid* ; sola enim substantia praedicat *quid*, sed quodlibet praedicatur *in quid*, quando est *quid* suppositi, de quo praedicatur, non tamen praedicat *quid* (1). »

Pourquoi ne peut-on attribuer à une substance une infinité de prédicats ? Parce que, s'il en était autrement, on ne pourrait rien connaître. Du moins ne pourrait-on rien connaître parfaitement. Pour connaître parfaitement une quiddité, il faut en connaître tous les prédicats. Si donc il y en avait une infinité, et qu'on voulût les connaître dans un seul acte, on ne pourrait les connaître que confusément ; et si l'on tentait de les connaître tous successivement, on échouerait, parce que *infinita non est pertransire* (Wad., p. 270).

Ainsi commenté par son auteur, le théorème V, bien qu'il soit autre, s'apparente étroitement aux suivants : le *Théor.* IX, 1 ; *Conceptuum resolutio statum habet*, et le *Théor.* XIII, 1 ; *Conceptuum resolutio statum habet.* Ces deux derniers théorèmes qui, comme l'on voit, n'en font qu'un, se démontrent à peu près exactement comme le Théorème V, 1. La raison en est claire. Que l'on refuse de limiter le nombre des prédicats attribuables à l'essence, ou de s'arrêter dans la résolution des concepts, on ira, dans les deux cas, à l'infini. Or : 1° un esprit fini ne peut distinctement saisir une infinité de termes dans un seul acte, et : 2° on ne peut parcourir successivement une infinité de termes ; *infinita non est pertransire* (Wad., t. III, p. 275) ; « non enim uno actu infinita concipientur a nobis : nec infinitis quos non erit pertransire » (p. 270).

---

(1) *Rep. Par.*, III, 7, 1, 5 ; Wad., t. XI, p. 447. — Cf. une explication assez différente : *Sup. Universalia Porphyrii*, qu. XIX, n. 3 ; Wad., t. I, p. 105.

Ces arguments, qui se réfèrent d'ailleurs à Aristote, sont familiers à Duns Scot. Cf. *Metaph.*, lib. II, qu. 6, n. 29 : « infinita multitudine, quae intelliguntur per diversas species, non possunt intelligi a nobis : esto quod intellectus haberet infinitas apud se, quia non posset simul elicere operationes infinitas (première raison invoquée par les *Theoremata*) ; nec potest intelligere unum post aliud, quia non potest ea pertransire (deuxième raison alléguée par les *Theoremata* » (Wad., t. IV, p. 571). Les trois Théorèmes V, 1 ; IX, 1 ; XIII, 1, sont donc fondés sur des arguments que Duns Scot lui-même a utilisés.

Theorema VI : *Aut in uno universalissimo praedicato in quid statur, aut in multis.* (Wad., t. III, p. 270.)

L'explication de ce Théorème précise immédiatement : « Rationabilius videtur, omnem multitudinem ad unum reduci in quocumque ordine » (Wad., t. III, p. 270). Si cela est plus raisonnable, c'est que, s'il y avait plusieurs prédicats essentiels au terme de notre recherche, aucun d'eux ne serait le plus universel de tous. Et remarquons bien la justification de cette dernière thèse : « quia, de quibuscumque illorum dubitando, stat certitudo de conceptu communiori » (*ibid.*). Quel qu'il soit, l'auteur des *Theoremata* brûle ici les étapes. Il sait que l'on doit parvenir à un concept unique, qui est le plus *universel* parce qu'il est le plus *commun* (*nota bene* : l'*universalitas* en question est donc bien toujours la *communitas* de la nature indéterminée). Il sait, en outre, à quel signe on peut reconnaître ce concept : c'est que, sans être sûr d'aucun autre, on peut toujours être sûr de celui-là. Or nous verrons bientôt que Duns Scot admet en effet l'existence de ce concept le plus commun de tous : l'être, et qu'il l'admet précisément pour la même raison.

Theorema VII : *Plura prima esse, quorum quodlibet sit universalissimum simpliciter, impossibile est.* (*Ibid.*)

Lorsqu'on résout un concept, celui auquel on arrive est nécessairement plus simple ; il faut donc que le premier des concepts auquel on arrive, en y réduisant les autres, soit le plus simple de tous. Or, en aucun ordre, il ne peut y avoir deux premiers ; et cela est plus impossible que jamais lorsqu'il s'agit, comme ici, d'un premier terme qui soit aussi le terme suprême, le terme des termes, puisqu'il est le plus universel. (Wad., t. III, p. 270.)

Nous trouvons ici une confirmation du théorème précédent, ou plutôt, de l'explication qu'en donne son auteur. Si nous affirmons d'une substance ou quiddité quelconque des prédicats, il n'y en aura pas une infinité, mais on arrivera nécessairement à un prédicat premier, qui sera tel parce qu'il est le plus commun de tous. C'est d'ailleurs ce qu'affirmera de nouveau le *Théorème* XIII, 6 (p. 281), et le *Théorème* XIII, 7 ajoutera que ce concept le plus commun de tous « est entis » (p. 281). Pour le moment, contentons-nous de constater que la doctrine enseignée par les *Théorèmes* V, VI et VII, est bien celle de Duns Scot : « quae prima sunt ad intelligendum sunt communissima, quia semper communius prius intelligitur, et non est processus in infinitum in intelligibilibus : ergo illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter » (*Metaph.*, lib. IV, qu. 1, n. 5; Wad., t. IV, p. 575). Quel est donc ce « primum intelligibile », qui est le plus universel parce que le plus commun ? *Nullum est tale nisi ens*. Ce texte de la *Métaphysique* est celui où Duns Scot prouve qu'Avicenne a eu raison de soutenir l'univocité de l'être. Derrière les Théorèmes que nous venons d'analyser, il y a donc l'univocité scotiste ; ce point, qui va devenir de plus en plus évident, est de ceux dont l'importance est trop manifeste pour qu'il soit nécessaire d'insister.

Nous sommes donc parvenus en un point où toute hésitation doit devenir imposible. Les thèses métaphysiques dont il s'agit sont si caractéristiques que l'on doit pouvoir juger par elles de la compatibilité des *Theoremata* avec la doctrine de Duns Scot. En effet, après avoir posé, dans le *Théorème* VIII, une série de définitions logiques (1), l'auteur conclut par deux postulats :

(1) La comparaison de ces définitions avec la terminologie usuelle de Duns Scot romprait la suite des idées, et peut-être ne serait-elle pas convaincante, car plusieurs des expressions dont elles usent sont communes à Duns Scot et à d'autres auteurs. Disons du moins que la distinction des quatre sens de conceptus (*Theor.*, VIII, 1 ; p. 273) ne me semble pas se retrouver telle quelle dans les écrits de Duns Scot. Du moins ne l'y ai-je pas retrouvée ; mais elle ne contredit en rien son usage. — *Primo*, et *per se concipi* (*Theor.*, VIII, 2-3), appartiennent à la terminologie classique. La distinction entre *conceptus simpliciter simplex* et *simplex non simpliciter* (*Theor.*, VIII, 5-6 ; p. 273) se retrouve littéralement dans *Op. ox.*, I, 3, 2, 6, 21 (éd. Quar., t. I, p. 319). Si l'on passe de là au *Theorème* X, également fait de définitions, on verra qu'elles suivent des précédentes ; plusieurs sont d'ailleurs tout à fait communes, comme celles de l'universel et du singulier, etc.

Aliquid primo et perfecte concipi ; *Conceptus aliquod esse distinctos.* On peut concevoir quelque chose immédiatement et parfaitement ; il y a des concepts distincts, et il y en a plusieurs. A partir de là, d'importantes conséquences vont suivre avec une logique inexorable. Sachant déjà que « conceptuum resolutio statum habet (IX, 1 ; p. 274), nous pouvons passer immédiatement à :

Theorema IX, 2 : *Nullum conceptum unum in quid de caeteris omnibus praedicatur.* (Wad., t. III, p. 275).

Il s'agit ici du problème de la résolution des concepts. L'auteur soutient donc qu'il n'existe aucun concept un, que l'on puisse attribuer à toutes les autres essences (*in quid*). A première vue, la proposition peut surprendre. On vient de prouver qu'il doit exister un concept unique, qui soit le plus commun de tous, et qui soit premier dans l'ordre quidditatif. Comment ce concept ne se prédiquerait-il pas de toutes les autres quiddités ? Pourtant, les *Theoremata* soutiennent les deux, et il y a une autre doctrine où les deux sont soutenus : c'est celle de Duns Scot. Le premier et plus commun de tous les concepts quidditatifs est l'être ; tous les autres rentrent sous lui ; il ne se prédique cependant pas de tous les autres *in quid*, pour les raisons que nous verrons plus loin, à l'occasion du *Theorema* XIII.

Theorema IX, 3 : *Conceptuum stabit resolutio ad aliquos primos.* (Wad., t. III, p. 275).

Nous savons, d'une part, qu'il doit exister un concept unique, qui soit le plus universel de tous ; d'autre part, que nul concept, pas même le plus universel, ne peut se prédiquer quidditativement de tous. Il résulte de là que toute résolution de nos concepts doit s'arrêter, non plus à un, mais à plusieurs premiers termes. Autrement, il n'existerait qu'un seul concept, dans lequel une infinité d'autres concepts seraient inclus, ou le même une infinité de fois. Or l'un des deux postulats qui viennent d'être posés, demande qu'il y ait plusieurs concepts distincts : *conceptus aliquos esse distinctos*. Pour qu'il y en ait, il faut bien que l'analyse de nos concepts aboutisse à des éléments immédiatement et irréductiblement divers les uns des autres : « Omnis enim distinctio reducitur ad distinguentia primo diversa : per quid enim essent

distincte ? Non per id in quo conveniunt, igitur aliis, et redit infinitas, quae in prima probatione » (Wad., p. 275). Le même argument qui vaut pour le *Théorème* IX, 2, est reproduit à l'appui du *Théorème* IX, 3 ; et il signifie que si, d'une part, il existe un premier de tous les concepts, il doit d'autre part y avoir, sous cette unité et dans cette unité, une multiplicité de principes distincts (*primo diversa*), qui rendent possible ce fait empiriquement observable : l'existence d'une pluralité de concepts. Autrement : « nulli duo conceptus essent primo diversi ; quia in uno conceptu convenientes, ac per hoc nulli distincti, contra secundam petitionem » (p. 275).

Si tout cela semble encore obscur, il est facile de l'éclaircir en s'adressant à Duns Scot, dont ce théorème expose la doctrine : il y a un concept premier, qui est l'être, et, sous ce concept premier, des concepts immédiatement distincts : les catégories. Que telle soit bien la conclusion scotiste vers laquelle ce théorème nous oriente, c'est ce que l'on peut voir en le comparant à ceux qui, un peu plus loin, le reprennent en le précisant : « Omnis conceptus resolubilis, primo resolvitur in determinabilem et determinantem, quia in potentialem et actualem, seu materialem et formalem » (*Theor.*, XIII, 2 ; Wad., t. III, p. 280), et : « Determinabilis et determinans nihil idem essentialiter includunt, nec unum alterum » (*Theor.*, XIII, 3 ; p. 281). En d'autres termes, tout concept qui n'est pas absolument simple, se résout finalement en un concept déterminable, celui de l'essence, qui forme l'élément potentiel et, en quelque sorte, matériel, de la définition ; et un concept déterminant, qui est l'élément actuel et formel de cette définition. Ainsi unis dans la définition comme la puissance et l'acte, le déterminable et le déterminant forment un *conceptus per se unus*, de même que, dans l'ordre physique, la matière et la forme composent un *unum per se*, qui est la substance.

Voilà pourquoi, selon les *Theoremata*, la résolution des concepts doit s'arrêter à des éléments distincts, mais limités en nombre, pour que la résolution ait un terme et n'aille pas à l'infini. Que dit à ce sujet Duns Scot ? « Sicut ens compositum in re componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut igitur resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet, ad actum ultimum et potentiam ultimam, quae sunt

primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius... (1)... » Il faut couper ici cette citation de l'*Opus Oxoniense*, parce que, comme cette partie du texte explique le *Théorème* XIII, 2 et 3, la suite nous ferait expliquer déjà le *Théorème* XIII, 4. Telle est l'identité de liaison des notions dans les deux œuvres. Pour le moment, contentons-nous de souligner l'étroite parenté de nos deux textes.

Celui de Duns Scot définit le *conceptus compositus per se unus*, il le décrit comme composé d'un déterminable et d'un déterminant, dont l'un joue le rôle de matière et l'autre le rôle de forme, comme l'être réel est composé d'une matière déterminée par une forme. Toutes ces idées, exprimées dans les mêmes termes, se trouvent dans les *Théorèmes* et nous introduisent déjà à la proposition suivante.

Theorema IX, 4 : *Determinans et determinabile, nullum conceptum per se unum includunt ; nec unum eorum conceptum per se alterius includit.* (Wad.. t. III, p. 275),

Pour que les deux éléments composants soient réellement distincts, il faut qu'aucun des deux n'inclue l'autre, et même qu'il n'y ait entre eux rien de commun : « conceptui generis et differentiae nihil commune, nec unus includit alium. Similiter de materia et forma. » (Wad., t. III, p. 275). Pour comprendre le sens exact de ces formules, il suffit de reprendre notre citation du texte de l'*Opus Oxoniense* : « Sicut igitur resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius [*Theor.*, IX, 4 : nec unum eorum conceptum per se alterius includit], ita oportet in conceptibus, omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem [*Theor.*, VIII, 6 : conceptus simplex non simpliciter, qui per se est unus, tamen resolubilis in conceptus ; illorum autem in quos resolvitur, alter determinabilis, alter determinans »], ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem, [*Theor.*, XIII, 4 : « cujuslibet resolubilis est aliquod ultimum

(1) *Op. ox.*, I, 3, 3, 2, 6 ; éd. Quar., t. I, p. 335.

determinans... quia quicquid aliud est in conceptu illo, respectu ejus est determinabile »], qui scilicet non includat aliquem conceptum determinabilem [*Theor.*, XIII, 3 : determinabilis et determinans... nihil idem essentialiter includunt, nec unum alterum]. Ille conceptus determinabilis tantum est conceptus entis [*Theor.*, XIII, 7 : Est autem iste conceptus communissimus... et est entis], et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae. Ergo erunt isti primo diversi [*Theor.*, XIII, 3 : determinabilis et determinans... sunt primo diversa], ita quod unum nihil includit alterius [*Theor.*, IX, 4 ; nec unum eorum conceptum per se alterius includit] (1). »

Un tel accord est assurément remarquable, non seulement en lui-même, mais pour les conséquences qui en résultent. Car le texte de l'*Opus Oxoniense* auquel nos *Theoremata* correspondent est l'une des pièces essentielles de la preuve scotiste de l'univocité de l'être. Or, précisément, c'est ce même problème que pose le théorème suivant. Il est vrai qu'il le pose d'une manière assez déconcertante, puisqu'il semble le résoudre par la négative. Mais nie-t-il vraiment l'univocité de l'être ? C'est la question qu'il nous va falloir discuter.

THEOREMA IX, 5 : *Creato et increato nullus idem conceptus per se communis erit.* (Wad., t. III, p. 275).

Il est impossible de nier qu'à première vue, une telle proposition ne paraisse contredire directement la thèse de l'univocité. Maurice du Port, visiblement ennuyé par cette rencontre, se contente d'ajouter le mot *omni* au début du Théorème. On obtient alors la formule suivante : « omni creato et increato... etc. », ce qui donne le sens que voici : bien qu'il y ait des êtres créés auxquels on puisse appliquer le même concept d'être qu'à l'être incréé, il y a cependant des êtres créés auxquels ce concept ne s'applique pas. Quels sont-ils ? Les êtres de raison. Ainsi, le concepts d'être s'appliquerait au créateur comme à toutes ses créatures, *sauf les entia rationis* (Wad., t. III, p. 278, n. 12).

J'avoue qu'en lisant pour la première fois cette explication, j'ai eu l'impression que Maurice du Port l'inventait pour les besoins de la cause. Pourtant, c'est bien d'une distinction authentiquement scotiste qu'il use ici. La première de toutes les divi-

(1) *Op. ox.*, I, 3, 3, 2, 6 ; éd. Quar., t. I, p. 336.

sions scotistes de l'être est celle qui distingue l'être réel de l'être de raison ; la division entre l'être créé et l'être increé ne vient qu'ensuite, puisque l'un et l'autre sont des êtres réels ; la distinction de l'être selon les dix catégories vient la dernière, puisqu'elle ne s'applique qu'aux êtres créés. De là cette conclusion : « relationi reali et rationis non est aliquis conceptus unius et ejusdem rationis communis, quia licet posset abstrahi unus conceptus univocus a Deo et creatura, non tamen a re rationis et re reali ; quia conceptus abstractus a Deo et creatura esset ex utraque parte realis, et sic ejusdem rationis. Non sic ab ente reali et rationis, quia ex una parte esset realis, et ex alia rationis tantum [1]. » L'interprétation proposée par Maurice du Port est donc authentiquement scotiste ; son seul défaut est que rien ne nous autorise à supposer que l'auteur des *Theoremata* y ait songé dans le cas précis qui nous occupe. Si le texte portait : « *Omni creato...* », nous serions certains que Maurice du Port a raison ; mais *omni* n'y est pas ; le texte porte seulement que nul concept ne s'applique identiquement et par soi au créé et à l'increé. Il faut donc chercher autre chose.

Pour le trouver, il convient de lire d'abord le texte dans son contexte. L'auteur des *Theoremata* vient de prouver successivement qu'il faut s'arrêter dans la résolution des concepts, qu'il n'existe pas un concept unique qui puisse être prédiqué *in quid* de tous les autres, mais que la résolution s'arrêtera toujours à deux concepts, dont l'un soit le déterminable et l'autre le déterminant. C'est pourquoi aucun concept ne peut être commun par soi au créé et à l'increé. En lisant cette proposition comme une suite des deux ou trois qui la précèdent immédiatement, ce qu'il est naturel de faire, on est donc conduit à lui donner un sens très simple, très clair et, ajoutons-le, très scotiste. Immédiatement après la distinction de l'être en être de raison et être réel, vient celle en être increé et être créé. Or, nous savons par ce qui précède qu'il existe un premier de tous les concepts déterminables, qui est l'être ; les *Theoremata* laissent donc la porte ouverte à l'univocité, et nous verrons même plus loin qu'ils l'ont à peu près certainement introduite. Mais lorsqu'on dit *creatum* et *increatum*, on n'a plus simplement affaire avec le concept déterminable et simple d'être ; il s'agit alors du concept d'être consi-

---

(1) *Rep. Par.*, I, 29, 10 ; Wad., t. XI, p. 171.

déré sous deux modes intrinsèques d'existence nettement opposés : l'existence créée et l'existence incréée. Comme tout ce qui se dit de Dieu, *increatum* est un prédicat transcendant, antérieur aux catégories, et qui commence par séparer Dieu du créé, donc du fini auquel seul s'appliquent les catégories (1). Ainsi, l'*increatum* bien qu'il ne détermine pas l'être comme une différence détermine un genre, exprime cependant un « intrinsecum gradum sive modum entitatis (2) ». Or, pour dénommer ainsi l'être, même sans le déterminer, il faut user de deux concepts : celui d'être, et celui de sa différence modale : créé, ou incréé. La seule chose que nous dise le *Théorème* IX, 5, c'est qu'il n'y pas de concept identiquement commun au créé et à l'incréé. C'est tout à fait exact. En bonne doctrine scotiste, l'être est commun au créé et à l'incréé, tant que l'on ne considère l'un et l'autre ni comme créé, ni comme incréé, mais comme être : l'être n'est pas *l'un et l'autre*, il n'est *ni l'un ni l'autre* ; vouloir que ce soit le même et identique concept d'être, *idem conceptus per se*, qui se trouve dans les notions de créé et d'incréé, c'est oublier qu'au moment où on les pose, on pose en même temps deux modalités différentes de l'être, donc deux concepts, dont ni l'un ni l'autre n'est plus l'*idem conceptus per se* dont on était parti.

Ce qui peut faire hésiter sur ce point, c'est l'idée par trop simpliste que l'on se fait parfois de l'univocité scotiste. Laissons de côté ceux qui croient y trouver un germe de panthéisme ; une aussi complète absurdité ne vaut pas la peine de la réfuter. Ce que l'on oublie trop souvent, c'est que, même dans les limites où elle se maintient toujours, l'univocité scotiste n'est pas absolue. L'être s'y dit de tout, mais il ne se dit pas de tout dans le même sens. L'une des grandes préoccupations de Scot est de trouver un premier objet de l'intellect, qui soit capable, par son unité même, d'assurer celle de toute notre connaissance. Il sait fort bien qu'à prendre les choses en toute rigueur, cela est impossible : quel objet pourra jamais contenir à la fois l'être fini et l'être infini, la créature et le créateur ? Il n'y en a pas. Ce n'est pas une raison pour ne pas tenter d'en trouver un qui soit aussi près que possible de remplir ces conditions. Le meilleur de tous, en ce sens, c'est l'être, car si Dieu est encore autre chose et bien plus

(1) *Rep. Par.*, I, 8, 5, 13 ; Wad., t. XI, p. 79.
(2) *Loc. cit.*, n. 18 ; t. XI, p. 80.

que l'être, on est du moins assuré qu'il est, et que les choses, elles aussi, sont. Voilà le besoin qui exige l'univocité de l'être et le fait qui la fonde ; elle va donc jusque-là, mais pas au delà.

Pour voir clairement quelles limitations Duns Scot lui-même impose à sa thèse, le moyen le plus sûr est d'étudier les conditions qu'il met à la prédication légitime de l'être. L'être est univoque, et on peut le dire de tout ce qui est, mais non pas *in quid*. Au premier rang de ce à quoi il ne peut être attribué comme à une quiddité, se trouvent ses propres modalités et attributs: « ens non esse univocum *in quid* de propriis passionibus. » Pourquoi ? Parce que, pour attribuer quelque chose à l'être, il faut le lui ajouter, et, à moins de parler pour ne rien dire, ce qu'on lui ajoute est autre chose que lui. Disons par exemple : « ens est unum » ; pas d'attribution plus simple, semble-t-il, que celle de ce transcendental à l'être ; ou plutôt : pas d'attribution plus immédiate, car elle l'est, mais elle n'est pas simple. Que l'être soit un, c'est évident par soi ; mais que l'un soit l'être, ce n'est plus vrai que par accident ; ainsi, la formule *ens unum* « includit ens *et aliquid aliud* ». On ne peut donc pas poser que l'un possède l'être comme l'être lui-même sans quoi l'un serait être et ce serait une tautologie que de le lui attribuer. C'est ce qu'exprime Duns Scot, en disant que l'être ne s'attribue jamais univoquement à la quiddité de ses propres attributs. A quel titre peuvent-ils donc lui être réduits, si l'on veut les y réduire pour assurer l'unité de l'objet de notre pensée ? L'être est univoque à ses attributs ou modalités, mais d'une manière indirecte : comme le dénommable est univoque à ce qui peut le dénommer. Aller plus loin, ce serait tomber dans une contradiction manifeste, puisqu'il faudrait admettre que l'être se dénomme lui-même, c'est-à-dire qu'il ne se dénomme pas du tout.

Ce qui limite l'univocité scotiste, c'est donc le fait, postulé par les *Theoremata*, qu'il y a des concepts distincts les uns des autres ; car même si, comme il est vrai, tous ces concepts ont un même déterminable (l'être univoque), il faut qu'eux-mêmes ne lui soient pas quidditativement univoques, pour pouvoir donner naissance à des concepts distincts en le déterminant ou le dénommant. Les catégories sont les *ultimae differentiae entis* ; puisqu'elles sont des différences de l'être, elles ne peuvent être l'être lui-même dont elles sont les différences. Elles sont donc, selon la doctrine commune des *Theoremata* et de l'*Opus Oxoniense*, les derniers *conceptus determinantes* du dernier *conceptus deter-*

minabilis (1). En quoi donc peuvent-elles se distinguer de l'être sans en briser l'univocité ? En ceci, qu'elles sont des « différences-de-l'être » et ne peuvent se penser que par rapport à lui. Il en va de même des attributs transcendentaux. L'être ne peut se prédiquer *in quid* de ses attributs, parce qu'il n'est aucun d'entre eux, et c'est justement pour cela qu'il est univoque. Si la dénomination modale « incréé » appartenait essentiellement à l'être, l'être ne pourrait plus se dire du créé : « nec ex se est ens increatum, quia convenit entibus creatis. » D'où la conclusion que Duns Scot en tire : « Et ita quidquid est primo passio entis, hoc non includit ens quidditative (2). » Ce sont des « attributs-de-l'être », et c'est assez.

Rapprochons cette conclusion de ce qu'affirme notre théorème. Selon l'*Opus Oxoniense*, le mieux qu'on puisse espérer est d'arriver à une univocité, par laquelle « potest *aliquo modo* salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri (3) ». Cette univocité n'est pas simple, mais double. Univoque à tous les concepts, l'être est univoque *in quid* à tous les concepts qui ne sont pas absolument simples, car il entre dans la composition de tous ces concepts et il y entre avec une signification commune ; l'être y est donc premier d'une « primitas communitatis in quid ». Mais par rapport aux attributs transcendentaux qui le dénomment ou le déterminent, l'être n'est plus univoque *in quid*, et c'est parce qu'ils sont ses « différences » qu'ils peuvent le dénommer ou le déterminer. A l'égard de ces concepts qui, comme lui, sont *simpliciter simplices*, il n'a plus qu'une *primitas virtualitatis*. Telle est la doctrine de Duns Scot. Or pour soutenir qu'il existe un concept qui soit commun, identiquement et par soi, au créé et à l'incréé, il faudrait contredire cette doctrine. Ce concept ne saurait être le concept d'être, qui ne se dit d'aucun des attributs transcendentaux « *in quid*, quia hoc includit contradictionem (4) ». Ainsi, bien qu'il contredise l'univocité scotiste telle

(1) *Op. ox.*, I, 3, 3, 2, 6 ; éd. Quar., t. I, pp. 335-336, n. 379.
(2) *Loc. cit.*, p. 336 *b*, et 337 *c*.
(3) *Loc. cit.*, 6 ; p. 335.
(4) *Loc. cit.*, 12 ; pp. 339-384. — Il est intéressant de noter que la terminologie de Duns Scot est une fois de plus la même que celle des *Theoremata* ; les formules : *simpliciter simplices*, *determinabilis* (par les catégories), *denominabilis* (par les transcendentaux), dont use ici Duns Scot (p. 340, n. 384 *a*), sont exactement les mêmes que celles du *Theorema* XIII, 10-11 (Wad., t. III, p. 282) sur lequel nous aurons à revenir.

que parfois on se l'imagine, le *Théorème* IX, 5 suppose que son auteur conçoit l'univocité exactement telle que la conçoit Duns Scot lui-même. Mais, au fait, l'auteur des *Theoremata* a-t-il jamais enseigné l'univocité? C'est la question que soulève inévitablement l'analyse du *Théorème* XIII, 7.

THEOREMA XIII, 7 : *Quidditative resolvendo, ad unum primum conceptum status erit.* (Wad., t. III, p. 281.)

Ce concept premier, puisqu'il est le premier, est en même temps le plus commun de tous : c'est l'être (Wad., t. III, p. 281). Maurice du Port n'hésite pas à voir dans ce théorème la position de l'univocité de l'être (n. 6 ; p. 283), et Cavellus ajoute que les six raisons alléguées pour le prouver « suadent optime entis univocationem » (*Schol.* I, p. 280). Le seul moyen de savoir si leur interprétation est exacte est d'examiner une à une les six raisons alléguées par l'auteur pour justifier son théorème.

1° « Cum certitudine namque de isto, potest stare dubitatio de quocumque conceptu alio quidditativo, non autem certitudo ejusdem et dubitatio de eodem conceptu » (pp. 280-281). Ce texte est obscur, à cause de l'ambiguïté des termes *ejusdem et eodem.* Il semble vouloir dire : on peut être sûr du concept d'être sans être sûr d'aucun autre concept quidditatif, mais on ne peut être sûr d'aucun autre concept quidditatif sans être sûr de l'être, *ergo*, etc. Or c'est là un des arguments favoris de Duns Scot pour prouver l'univocité de l'être : « Et univocationem sic intellectam probo tripliciter. Primo sic : omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius, etc... » *Op. Ox.*, I, 3, 1, 4, 5 (éd. Quar., t. I, p. 309*a*), — « De quocumque enim praedictorum conceptuum quidditativorum contingit intellectum certum esse ipsum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, utrum sit tale ens, vel non.» *Op. Ox.*, I, 3, 3, 2, 9 (éd. cit., p. 338*a*). — « Experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est, quando concipimus ens, utrum sit ens in se, vel in alio. » *Metaph.*, lib. IV, qu. 1, n° 6 (Wad., t. IV, p. 576). — Ainsi le premier argument qui prouve le théorème en question est l'un de ceux auxquels Duns Scot fait appel pour prouver l'univocité de l'être (1) ;

(1) Cette méthode de démonstration (d'allure si étrangement pré-carté-

2° Le deuxième est obscur au point d'en être inintelligible, et Maurice du Port, qui nous en dit que « non habetur communiter », aurait peut-être pu nous l'épargner. Le voici : « Item, unus conceptus, quo ens communissime, negatur » (P. 281). Le seul sens que je réussisse à lui trouver serait : « De même, un seul concept par lequel l'être est pris au sens le plus commun, est nié. » Autrement dit, il y a un concept assez universel pour que ce soit toujours le même qu'on affirme ou qu'on nie quand on affirme ou qu'on nie l'être. C'est d'ailleurs quelque chose de ce genre que semble suggérer Maurice du Port : « procedit ut videtur, per viam contradictionis inferendae : quod non convenit nisi in univocis. » (n. 6, p. 283). — Si tel est le sens de l'argument c'est encore d'un des éléments essentiels de l'univocité scotiste qu'il s'agit : « conceptum univocum dico qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem. » (*Op. Ox.*, I, 3, 1, 4, 5 (éd. Quar., t. I, p. 309*a*) ;

3° Troisième raison : « Item, si confusa prius nota, aliquid simpliciter primo impriment intellectui : quod bene asserit Avicenna esse ens : non enim plura confusissima aeque primo-occurrunt, neque illorum aliquod si respectu aliorum non est confusum. » Nous n'avons pas réussi à retrouver cet argument parmi les preuves scotistes de l'univocité. Faut-il aller pourtant jusqu'à dire que cette thèse contredit la position authentique de Duns Scot ? Il est vrai que, selon l'enseignement de Duns Scot, le premier *confuse cognitum* est le singulier. Mais Maurice du Port nous invite à ne pas confondre *confuse* et *confusum*. Et, en effet, Duns Scot les a expressément distingués dans l'*Op. Ox.*, I, 3, 1, 6, 21 (éd. Quar., t. I, p. 319). Le premier « confusément connu », c'est bien la *species specialissima* ; donc, on aurait raison de dire que le premier *confuse cognitum* ne peut être l'être dans la doctrine de Duns Scot. Mais y a-t-il contradiction entre le scotisme et cette autre thèse : l'être est le premier *confusum notum* ? Le confus, ici, c'est l'indistinct : « confusum enim idem est quod indistinctum. » Est-ce contredire Duns Scot, d'enseigner que ce qu'il y a de plus commun, parce que cela est commun à tout ce qui est, est aussi ce qui se fait connaître d'abord en toutes choses comme indistinctement présent en tout ? Pour soutenir que cela

sienne) s'inspire d'un principe d'Avicenne : « Quod autem non scitur non est id quod scitur ». *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 7 ; éd. Venise, 1508, f° 27 *r* C.

contredit Duns Scot, il faudrait nier que tout soit connu, ou même senti d'abord par nous, comme *étant*. Bref, en scotisme authentique, le premier confusément connu est le plus particulier ; le premier distinctement connu est le plus universel ; mais il n'en résulte pas nécessairement que ce *confusum* qu'est l'être ne soit le premier à se faire connaître de nous.

Ajoutons à cela que, dans sa *Metaph.*, lib. IV, qu. 1, 5 (Wad., t. IV, p. 575), Duns Scot nous renvoie à un texte d'Avicenne pour garantir sa thèse de l'univocité de l'être. Or voici ce texte d'Avicenne : « Dicemus igitur quod ens, et res, et necesse, talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se. » *Metaph.*, tr. I, cap. 6 (éd. de Venise, 1508, f° 72.) Ce texte d'Avicenne est évidemment celui auquel le théorème nous renvoie ; il suffit d'en relire le texte pour s'en assurer. C'est en même temps le texte auquel Duns Scot renvoie dans sa *Métaphysique* pour prouver l'univocité de l'être. Puisque ce fondement est commun aux *Theoremata* et à la *Métaphysique* de Duns Scot, il ne peut mettre ces deux œuvres en opposition. Et puisque, dans les deux œuvres, il sert de fondement à la même thèse : la priorité de l'être, on est plutôt conduit à penser que, comme la *Métaphysique*, les *Theoremata* s'en servent pour établir l'univocité ;

4° « Item, unum objectum primum intellectus, et primi habitus scientifici. » Il s'agit ici, au contraire, de la connaissance distincte. Le premier objet de l'intellect sera donc le même que celui de la science première, qui est la métaphysique. C'est exactement l'argument employé par Duns Scot pour prouver que l'être est l'objet de la métaphysique : « prima scientia, scibilis primi. » (*Metaph.*, lib. VII, q. 4, n. 3 ; Wad., t. IV, p. 671.) Il y revient ailleurs, en s'appuyant sur Avicenne (*Met.*, tr. I, cap. 3 ; éd. cit., f° 71), pour prouver que le premier distinctement connaissable est l'être, parce qu'il est l'objet de la première science distincte, qui est la métaphysique : « Metaphysica... est prima secundum ordinem sciendi distincte... ; ergo ejus cognoscibilia sunt prima distincte cognoscibilia. » (*Op. Ox.*, I, 3, 1, 6, 25 ; éd. Quar., t. I, p. 321*b*.)

5° « Item, comparantur quicumque duo alii quiditativi secundum *perfectius* et *imperfectius* in entitate. » (*Theor.*, XIII, 7 ; p. 281). Souvenons-nous de ce *perfectius* ; nous allons le retrouver. En effet, le sens de cet argument devient clair, si on le compare à l'*Opus Oxoniense*, lib. I, dist. 8, qu. 3, art. I, n° 12 (Quar.

t. I, pp. 598-599, lettre *d*) : « Species ejusdem generis habent essentialem ordinem sive attributionem ad primum illius generis, ex X *Metaph.* ; et tamen cum hoc stat unitas univocationis, scilicet rationis generis in ipsis speciebus. Ita et multo magis oportet esse in proposito : quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia nunquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant... Quando enim dicitur : hoc est *perfectius* illo, si quaeratur in quo est quid *perfectius*, oportet ibi assignare aliquid commune utrique... Et ita si aliqua comparantur in entitate, in qua est attributio unius ad alterum, hoc perfectius est illo. Quid perfectius ? Ens perfectius. Ergo oportet entitatem esse aliquo modo communem utrique extremo. » Or cet argument est employé par l'*Opus Oxoniense* pour prouver qu'il existe un « conceptum univocum Deo et creaturae ». Donc ces *Theoremata* utilisent ici, pour prouver que l'être est la notion quidditative la plus commune, un argument que Scot a utilisé lui-même pour prouver l'univocité ;

6° « Item, connumerantur duo entia : quia quodlibet ens ad quodlibet ens non idem, est *diversum* : ergo illa sunt duo entia : comparata autem et *connumerata*, in aliquo *univocantur.* » (*Theor.*, XIII, 7 ; t. III, p. 281.) Dans les *Theoremata*, cet argument prend immédiatement la suite de 5° ; le texte de l'*Op. Oxon.* que voici est également la suite de celui qui vient d'être cité : « Ita etiam posset argui de *numero* vel de distinctione, quia omnia *numerata* vel *distincta* habent *aliquid commune.* » (*Op. Ox.*, p. 599 haut de la page.) Il faut donc que ce soit l'être. — Comme le précédent, cet argument de l'*Op. Ox.* vise à prouver l'univocité de l'être ; chose remarquable ; ici, ce sont les *Theoremata* qui disent *univocantur*, l'*Op. Oxon.* disant seulement *commune* ; ils sont plus nettement scotistes que l'écrit authentique de Duns Scot.

Résumons le tableau. Le *Théorème* XIII, 7, prend l'être au sens univoque : comme Duns Scot. Des six arguments dont il use pour l'établir, quatre sont employés par Duns Scot à même fin ; des deux autres, l'un est si obscur qu'on n'en peut rien conclure, soit pour, soit contre ; l'autre, le seul dont le caractère scotiste soit discutable, s'appuie sur un texte d'Avicenne que Duns Scot cite pour prouver l'univocité de l'être. Mais poursuivons l'enquête.

THEOREMA XIII, 8 : *Tantum est unus conceptus quidditativus communissimus*. Wad., t. III, p. 281.)

C'est l'être. Il est trop clair que telle est la doctrine de Duns Scot pour que nous devions insister.

THEOREMA XIII, 9 : *Sub primo quidditativo* (*ens*) *immediate continentur aliqui conceptus quidditativi* (*Ibid.*).

Nous disons *aliqui*, c'est-à-dire, certains et non pas tous, ni un seul. Si tous l'étaient médiatement, il y aurait une infinité de concepts et l'on ne pourrait rien connaître. Si un seul l'était immédiatement, le premier ne serait pas plus commun que le deuxième ; il ne serait donc pas le plus commun. Ainsi il doit y avoir *plusieurs* concepts *immédiatement* contenus sous le premier.

Combien y en a-t-il ? Le *Théorème* XIII répond : il y en a dix : « Tantum decem famose ponuntur, qui ideo immediati primo, quia in quolibet alio quidditativo conceptu aliquis istorum includitur ; et nullus istorum in alio ; nec alius quidditativus in eorum aliquo, nisi prius haec generalissima genera, seu prima genera dicuntur » (Wad., t. III, p. 281). Comparons *Op. Oxon.*, I, 3, 3, 2, 7 ; éd. Quar., t. I, p. 336) : « ens sufficienter dividitur, tanquam in illa quae includunt quidditative ipsum, in ens increatum, et in decem genera et in partes essentiales decem generum. »

Mais, se demandent les *Theoremata*, s'il en est ainsi, pourquoi l'être ne serait-il pas, lui aussi, un genre ? : « Contra : cur non primus conceptus (*scil.* ens) genus primum, si *in quid* praedicatur, et per differentias determinatur ille ad istas decem ? — Respondetur : quia est de intellectu differentiae, quod generi non convenit » (Wad., t. III, pp. 281-282). Cette thèse se retrouve dans l'*Opus Oxoniense*, et elle y est formulée en termes semblables : « ens non est univocum dictum *in quid*...de differentiis ultimis » (I, 3, 3, 2, 6 ; éd. Quar., t. I, p. 335). — « Ens non est genus... ; nullum enim genus dicitur de aliqua differentia inferiori *in quid* » *Op. cit.*, n. 15, p. 344.

Le théorème XIII s'achève sur deux remarques, l'une et l'autre suggérées par la thèse précédente. Puisqu'ils s'attribuent à l'être considéré dans son essence même, les genres généralissimes sont quidditativement inclus sous le concept d'être (ce qui ne veut pas dire que le concept d'être soit le même que celui du genre et de ses différences) ; ce sont donc les *differentiae determinantes*

entis. Que ferons-nous des concepts qui « qualifient » ces concepts quidditatifs ? Nous les classerons sous la rubrique, non plus de « determinantes », mais de « denominantes ». Ils sont différents en nature des précédents. En effet, un concept déterminant de l'être présuppose l'être qu'il détermine ; il vient donc *après* le concept d'être et est inclus, avec le concept qu'il détermine, dans le concept formé par leur union. C'est d'ailleurs pour cela que tout concept obtenu par détermination de l'être, comporte une limitation de l'être. Il n'en est pas ainsi de tous les concepts dénominatifs ; certains d'entre eux, les « denominativi communissimi », s'appliquent à tout l'être : ce sont les transcendentaux : *ens*, *verum*, *bonum* (*Theor.*, XIII, 10 ; p. 282). Telle est la première remarque.

Et voici la deuxième : aucun des concepts dénominatifs les plus communs (*ens*, *verum*, *bonum*), n'inclut par soi le premier concept quidditatif, qui est l'être (XIII, 11 ; p. 282). Le problème est en effet ici le même que pour les catégories. Si le concept d'être est inclu par soi dans celui des catégories, elles ne le détermineront pas ; s'il est inclu par soi dans celui des transcendentaux, ils ne le qualifieront et ne le dénommeront pas ; autrement, l'expression *ens unum* serait frivole, une *nugatio*. De plus, les transcendentaux se disent par soi de l'être : l'être est un par soi ; or, les prédications par soi ne peuvent se convertir : l'être est un, mais l'un n'est pas être par soi (il ne l'est plus que par accident). En outre, dans la définition du transcendental, le sujet lui est *ajouté*, il n'y est pas *inclu*. Enfin, si les transcendentaux les plus communs incluaient l'être, comme ce qu'ils dénomment est l'être, chacun d'eux se dénommerait soi-même (*loc. cit.*, Wad., t. III, p. 282).

Que l'on compare cette doctrine à celle de l'*Op. Oxoniense* que nous avons déjà rapportée, on s'assurera que la thèse et ses preuves sont les mêmes : 1° « ens igitur in ratione suae passionis cadit ut additum » ; 2e « praedicationes per se non convertuntur » ; 3° « si unum includit ens quidditative, non includit praecise ens, quia tunc esset passio sui ipsius ». (*Op. cit.*, I, 3, 3, 2, 7 ; éd. Quar., t. I, pp. 336-337, n. 380.) Bref, le concept d'être est univoque, mais non pas toujours comme prédicable *in quid* ; par rapport aux catégories, il ne l'est que « ut determinabilis ad determinantes » et, par rapport aux transcendentaux, « ut denominabilis ad denominantes » (*op. cit.*, 12 ; p. 340, n. 383).

Les treize premiers *Theoremata*, à travers leurs méandres compliqués, s'acheminent donc tous vers une même conclusion : l'objet précède la connaissance ; cet objet est la nature indéterminée ; dans la prédication des natures, il faut s'arrêter à une première, qui est l'être pris au sens univoque. D'autre part, c'est un fait que nous avons des concepts distincts ; pour expliquer cette diversité, l'analyse des concepts doit donc nous mettre en présence de différences et de dénominations ultimes qui déterminent ou dénomment cette plus commune des essences : l'être. Ces différences sont les catégories, ces dénominations sont les transcendentaux. Donc, l'être est univoque à tout, mais il ne l'est ni aux catégories, ni aux transcendentaux, dans l'ordre essentiel. Catégories et transcendentaux sont donc univoques à l'être en ce qu'ils n'ont de sens que comme déterminations ou dénominations de l'être, mais ne l'incluent pas par soi et directement. Tel est, selon les *Theoremata*, le matériel de concepts philosophiques sur lequel le métaphysicien travaille, et il n'a rien d'autre à sa disposition. Ce qu'enseignent les *Theoremata* sur ce point est aussi ce que Duns Scot a toujours soutenu (1). Si les *Theoremata* s'arrêtaient au treizième, la critique interne n'aurait donc aucune raison d'en contester l'authenticité.

---

(1) On trouvera un exposé exact et clair de la doctrine de Duns Scot sur ce point dans le travail du P. S. BELMOND, *Essai de synthèse philosophique du scotisme*, publié dans *Congrès des Lecteurs des Provinces franciscaines*, 3e Congrès ; extrait de la *France Franciscaine*, t. XVI (janvier-juin 1933), pp. 74-131. C'est là, me semble-t-il, l'une des meilleures introductions au scotisme ; or, si l'on y suit l'exposé de la doctrine de l'être, on verra qu'il s'accorde fort bien avec les treize premiers *Theoremata*. — Cf. F. D.-M. DE BASLY, *Scotus docens*, supplément à la *France Franciscaine*, t. XVII (1934), 320 pages. C'est un travail très dense, né de l'intime familiarité de son auteur avec Duns Scot. Si le précédent permet de comparer la doctrine scotiste de l'être avec les *Theoremata*, celui-ci est intéressant par le sentiment très vif, dont il témoigne, du théologisme de Duns Scot. — Au fond, il y a tendance manifeste vers la convergence dans ces divers exposés. Les PP. Parthenius Minges, E. Longpré, S. Belmond et de Basly s'accordent sur l'essentiel ; s'ils rejettent les *Theoremata* au nom de la critique interne (les droits de la critique externe étant toujours réservés), c'est qu'ils croient que cet ouvrage mettrait leur synthèse scotiste en péril. Je suis tout à fait d'accord avec eux sur le sens général du scotisme ; je crois seulement que les *Theoremata* confirment leur interprétation plutôt qu'ils ne la contredisent.

II

Le Théorème XIV et les conséquences théologiques

Jusqu'ici, nous ne réussissons à trouver aucune opposition entre la doctrine des *Theoremata* et celle de Duns Scot ; au contraire, l'accord entre elles est si frappant qu'on ne peut s'empêcher de croire qu'elles n'en font qu'une. Les choses changent brusquement d'aspect à partir du *Théorème* XIV. Tous ces principes philosophiques d'apparence anodine se mettent brusquement à engendrer en théologie des conséquences dévastatrices. C'est même pour cela qu'on a pensé à nier l'authenticité de l'œuvre, tactique dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est en tout cas inopérante. Si les 13 premiers *Théorèmes* sont fidèles à la doctrine de Duns Scot, peu importe au fond qu'il soit ou non l'auteur de l'œuvre : les négations qui suivent sortent de ses principes, il en portera donc toujours la responsabilité. Allons plus loin ; même du simple point de vue de l'avocat qui veut défendre la mémoire du maître, il vaut beaucoup mieux admettre que les *Theoremata* soient de Duns Scot. En effet, la doctrine des treize premiers est la sienne ; si c'est un autre qui les a écrits, il s'est malignement servi d'un exposé des principes scotistes pour mettre leur caractère destructeur en évidence : ce serait alors une sorte de *destructio philosophiae Scoti*, dont le scotisme aurait peine à se relever. Si, au contraire, Duns Scot est l'auteur des *Theoremata*, puisqu'il prouve dans l'*Opus oxoniense* ce que les *Theoremata* déclarent indémontrable, c'est donc que le scotisme contient en lui-même de quoi surmonter cette difficulté (1).

(1) On a donc eu tort d'abandonner la position si juste de Maurice du Port et H. Cavellus. Ils ont bien vu que les négations théologiques ne résultent pas de la philosophie des treize premiers Théorèmes comme tels. En d'autres termes, la philosophie des *Theoremata* est bien celle de Duns Scot, c'est bien Duns Scot qui en déduit les négations théologiques, et pourtant Duns Scot n'accepte pas ces négations, car ce ne sont pas des conséquences logiquement nécessaires de sa philosophie quand elle s'associe à la théologie, mais des conséquences de fait auxquelles a conduit la philosophie, lorsqu'elle a tenté d'explorer, à l'aide de ses seuls principes, le domaine propre du théologien. De ce point de vue, les *Theoremata* sont la contre-épreuve expérimentale de l'*Opus Oxoniense*. Con-

Si donc j'étudiais Duns Scot pour défendre sa cause, une fois admis que la doctrine des treize premiers théorèmes est bien sa doctrine, je n'hésiterais pas à jouer la carte de l'authenticité complète des *Theoremata*. C'est la seule chance qui reste de le désolidariser des négations que cette œuvre même contient. Mais de toutes les choses inutiles, plaider pour Duns Scot est la plus inutile. Si l'on est persuadé que cet homme fut vraiment grand, la meilleure méthode à suivre pour lui rendre justice est de le comprendre et de l'exposer tel qu'il fut. Du moins doit-on s'y efforcer, et la première remarque qui s'imposer est que, les théorèmes précédents ne contenant rien d'autre que la pure doctrine scotiste, il suit immédiatement de là, qu'un grand nombre des attributs divins admis par la théologie classique sont strictement indémontrables. Et pourtant, ces mêmes attributs, Duns Scot les démontre dans ses écrits théologiques. Ne sommes-nous pas en pleine contradiction ?

Je ne le crois pas, mais il importe de bien voir d'abord comment la question se pose. Jusqu'ici, nous avons pu prouver que chacune des thèses philosophiques des *Theoremata* se retrouvait dans un écrit théologique de Duns Scot. C'est vrai ; mais, prise dans les *Theoremata* eux-mêmes, *aucune de ces thèses ne porte sur Dieu*. C'est donc un fait qu'il y a accord rigoureux, harmonie parfaite entre la théologie et la philosophie, lorsque la théologie utilise à ses fins propres les ressources de la métaphysique, mais il n'en va plus de même lorsque le métaphysicien prétend se hausser, sans aucun secours surnaturel, jusqu'à la théologie. Dans l'*Opus oxoniense* nous assistons au travail patient d'un théologien qui, fondant sa science de Dieu sur la révélation, utilise la métaphysique pour comprendre de Dieu tout ce que sa raison peut en atteindre. Mais supposons une œuvre où nous n'aurions que le point de vue du métaphysicien sans celui du théologien ; supposons en outre qu'après avoir défini ses principes, le métaphysicien s'y demande s'il peut en déduire les conclusions de la théologie sans se régler sur l'enseignement de la révélation ; à quels résultats sera-t-il alors conduit ? Une telle œuvre pourrait bien se fonder sur des principes métaphysiques identiques à ceux que met en jeu l'*Opus oxoniense* elle n'en échouera pas moins à prouver l'objet de la théologie, tandis que l'*Opus oxoniense* y

---

fiez le programme de l'*Opus Oxoniense* à un métaphysicien pur, s'il tente de le remplir, il arrivera à peu près aux *Theoremata*.

réussira. Y a-t-il donc contradiction, ou même opposition, entre ces deux œuvres ? Non, puisque l'une démontrera que les mêmes principes philosophiques, sans la lumière de la révélation, échouent à produire les conséquences qui en découlent lorsque on en use à la lumière de la révélation. Bref, si les *Theoremata* sont de Duns Scot, ils ne prouvent pas que la métaphysique de l'*Opus oxoniense* soit sans valeur ; ils démontrent bien plutôt que cette métaphysique ne peut se formuler et se justifier que dans l'*Opus oxoniense*. Quoi d'étonnant, dès lors, que ce que la métaphysique ne peut prouver sans la théologie dans les *Theoremata*, la métaphysique jointe à la théologie le prouve dans l'*Opus oxoniense* ? Les *Theoremata* n'ont peut-être été écrits que pour mettre en lumière cette différence essentielle, entre ce que l'on peut attendre de la raison dans deux « états » aussi différents. Essayons d'appliquer cette hypothèse au premier théorème sur Dieu.

THEOREMA XIV, 1 : *Non potest probari Deum esse vivum*. (Wad., t. III, p. 284).

Remarquons d'abord l'intrusion brusque du mot *Dieu*, qui n'a figuré jusqu'ici dans aucun des théorèmes précédents. Nous passons donc de l'objet de la métaphysique, qui est l'être, à celui de la théologie, qui est Dieu. Le problème peut dès lors se formuler de la manière suivante : étant donné que tout ce que nous savons, en tant que métaphysiciens, est que le premier des concepts est celui d'être déterminé par les catégories et dénommé par les transcendentaux, que pouvons-nous faire pour le théologien, si armés de ces seuls principes, nous sommes mis par lui en demeure de prouver que Dieu est vivant ?

Nous devrons simplement décliner toute compétence, « quia ordo hoc non concludit » (*Theor.*, XIV, 1 ; Wad., t. III, p. 284). En effet, s'il y a un Dieu, c'est lui qui est le premier être ; mais la vie n'est pas une catégorie. Et si, en un sens, c'est un transcendental, c'en est un pour le théologien, mais non pour le philosophe. Les seuls transcendentaux connus du philosophe, dans les *Theoremata*, sont *ens*, *unum*, *verum* ; *vita* n'en fait pas partie. Donc « ordo hoc non concludit » parce qu'on ne peut pas considérer la vie comme une dénomination nécessaire de l'être. Il y a des êtres qui sont, et qui pourtant ne vivent pas ; il y en a d'autres qui sont, et qui vivent ; c'est là une différence, non de l'être comme tel, mais des êtres corruptibles entre eux. Du fait que le

premier principe soit, il ne résulte donc pas qu'il vive ; d'autant plus, qu'en fin de compte, le premier principe pourrait ne pas vivre parce qu'il est *au-dessus* de la vie. C'est donc là une proposition que le métaphysicien, dont le seul objet est l'être, ne peut aucunement prouver (*loc. cit.*, p. 284).

Mais, dira-t-on, Duns Scot la prouve dans l'*Opus oxoniense*. Oui ; non seulement il la prouve, là et ailleurs, mais il y réfute l'argument même qu'il vient de diriger contre cette thèse dans les *Theoremata* ; seulement, c'est alors le théologien qui parle, et la question est précisément de savoir si, sans les principes propres de la théologie, le philosophe peut savoir tout ce que sait le théologien.

Si l'on se met d'accord sur ce point, il n'est peut-être pas indispensable de poursuivre la démonstration en analysant en détail ce long théorème. On ne peut pas prouver que Dieu soit sage, ou intelligent (XIV, 2). Pourquoi ? *Ex proxima* : si Dieu n'est pas vivant, comment serait-il sage ou intelligent ? *Tum probatur ut illa* : de même que la vie n'est pas nécessairement inclue dans l'être, la sagesse et l'intelligence n'y sont pas non plus. D'où cette série d'autres conséquences : on ne peut pas prouver que Dieu soit « praescientem, nec praedestinantem ; nec per artem, sive per ideas, sive quocumque modo intellectualiter, aliquid producentem » (*Theor.*, XIV, 2 ; Wad., t. III, pp. 284-285).

Ainsi, les conclusions dévastatrices suivent implacablement du même principe. Le métaphysicien ne dispose que de l'être et de ses attributs nécessaires ; la volonté est-elle un de ceux-là ? Non. Donc, on ne peut pas non plus prouver de Dieu, *par la simple métaphysique*, qu'il soit aimant, juste, miséricordieux, ni juge des mérites ou des démérites (*loc. cit.*, 3 ; p. 285). Est-ce scandaleux du point de vue de Duns Scot ? Je ne le crois pas, car s'il prouve dans le *De primo principio* que Dieu est vivant, intelligent et voulant ; si même il y enseigne que ce sont là des thèses prouvées par les philosophes (*De primo principio*, IV, 36 ; éd. Quar., p. 698), nous aurons à nous demander de quels philosophes il s'agit, et argumentant sur quelle notion d' « être » ? En outre, le même ouvrage admet qu'on ne peut prouver philosophiquement de Dieu qu'il est « verum, justum et misericordem, quae ad tractatum alium proximum differentur » (*op. cit.*, 37 ; pp. 699-700).

Or les *Theoremata* l'admettent également. On objectera sans doute que les *Theoremata* considèrent aussi comme indémontrables les attributs de vie, intelligence et volonté qui sont au contraire

démontrés dans le *De primo principio*. L'objection est bonne, mais jusqu'à un certain point, car dans quelle mesure le *De primo principio* prétend-il les avoir prouvés? « In hoc quippe tractatu *tentavi* quomodo physica, de te dicta, ratione naturali *aliqualiter concluderentur* » (p. 700). L'auteur des *Theoremata* déclare qu'on ne peut prouver ces thèses : Duns Scot dit qu'on peut essayer de les prouver dans une certaine mesure ; pour accorder ces deux positions, il suffit d'admettre que la preuve stricte, impossible au simple philosophe, devient *aliqualiter* possible pour le philosophe qui se conjugue au théologien. C'est peut-être, une fois encore, tout ce que veulent prouver les *Theoremata*.

A cette interprétation, on peut objecter que les philosophes dont le *De primo principio* dit qu'ils ont démontré certaines de ces thèses, n'étaient pourtant que des philosophes. Pourquoi donc, parlant du point de vue de ces mêmes philosophes, les *Theoremata* ne pourraient-ils plus les démontrer? C'est ce que l'auteur de ce traité va nous dire si nous en continuons la lecture.

Puisqu'on ne peut rien attribuer certainement à l'être de ce qui n'y est pas nécessairement inclus, on ne pourra pas non plus prouver qu'il y ait en Dieu quelque opération immanente ; donc on ne peut lui attribuer la béatitude qui résulterait d'une telle action (*Theor.*, XIV, 4 ; p. 285). — Objection : mais, selon le *De primo principio*, les Philosophes ont prouvé que la vie divine est bienheureuse : « Tu beatus, imo essentialiter beatitudo... » (*op. cit.* cap. IV,36 ; éd. Quar. p. 698). Si Duns Scot était l'auteur des *Theoremata* pourquoi leur dénierait-il, dans cette œuvre la compétence qu'il leur avait reconnue dans le *De primo principio*? L'objection est d'autant plus forte, que l'auteur des *Theoremata* conteste, aussitôt après, qu'on puisse prouver que Dieu connaisse ou veuille autre chose que soi, or, selon le *De primo principio*, les Philosophes ont prouvé que Dieu peut vouloir librement tout ce qui est causable, « et volendo causare » (*loc. cit.*, p. 698). — Cela est vrai, mais une brève indication des *Theoremata*, exactement en ce point, nous arrive comme un trait de lumière : « per consequens sequitur... illud corollarium commune, Philosophi multa scripserunt, etc. » (*Theor.*, XIV, 5 ; p. 285).

Cette formule, d'abord énigmatique, s'éclaire en effet dès qu'on la rencontre plus loin, sous sa forme complète, au *Théorème* XVI, 19 : « Philosophi multa dixerunt de Deo, ad quae per rationem naturalem necessariam pertingere non potuerunt ; patet ex 11 et 6 sequentibus ; et libris Physic. » (Wad., p. 295). Ainsi

c'est là un « corollaire commun », c'est-à-dire qui résulte, non d'une des thèses des *Theoremata*, mais d'un assez grand nombre d'entre elles. Il résulte, en particulier, de ces théorèmes où l'auteur conteste qu'on puisse philosophiquement prouver l'intelligence, la volonté et la causalité de Dieu *ad extra* ; ce n'est pas qu'il ignore que des philosophes aient prétendu prouver tout cela, ni même, en un sens, qu'ils l'aient prouvé ; mais il nie que ces philosophes se soient élevés à ces connaissances par la seule raison naturelle, ce qui est une tout autre question. Quelle opposition y a-t-il entre cette position et celle du *De primo principio* ? Aucune.

Il est vrai que, pour accepter cette explication, il faut être sûr que Duns Scot eût concédé le corollaire commun des *Theoremata*. Savons-nous s'il eût admis que les Philosophes eux-mêmes ont été aidés dans l'élaboration de leur doctrine par la Révélation ? Nous le savons de source absolument certaine, et sur un point d'importance capitale : celui de l'objet propre de l'intellect. Selon Aristote, cet objet est l'être de la *quidditas rei sensibilis* ; rien d'étonnant à ce qu'il l'ait cru ; Aristote était païen, il trouvait donc normal l'asservisement de l'intellect au sensible. Que saint Thomas, qui était chrétien, se soit là-dessus laissé tromper par Aristote, c'est moins explicable ; il aurait dû au moins se douter que notre intellect est fait pour un autre objet que l'être sensible, puisqu'il doit un jour voir Dieu. Or, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que, bien qu'il ne fût pas chrétien, Avicenne a senti qu'il fallait élargir jusqu'à l'être immatériel l'objet naturel de notre intellect. Voilà donc la raison naturelle plus perspicace que la raison aidée de la théologie ? Nullement. Si Avicenne va plus loin que les autres sur ce point, c'est que lui, au contraire, se laisse guider par la théologie. Car il en a une. Il veut prouver que la fin dernière de l'homme est la béatitude, et que l'âme séparée trouve cette béatitude en s'unissant par la connaissance avec une substance séparée, ce même *Dator formarum* qui, en cette vie, l'illumine. Le voilà donc obligé d'étendre la capacité naturelle de notre intellect jusqu'à l'être immatériel ; et c'est pourquoi, mieux inspiré qu'Aristote, il fait de l'être, soit sensible, soit intelligible, l'objet propre de notre connaissance. Bref, Avicenne le philosophe a trouvé la vérité sur ce point, parce qu'il s'est laissé guider par Avicenne le musulman : « Negandum est quod assumitur, scilicet quod naturaliter cognoscimus ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia. Et hoc quod dicit Avicenna non

concludit quod sit naturaliter notum ; *miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis* ; et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suae sectae. » (*Op. cit.*, Prol., 1, 2, 12 ; éd. Quar., t. I, p. 12.)

Texte d'une importance vraiment capitale, d'abord parce que ses conséquences couvrent le domaine entier de la philosophie : si nous ne pouvons même pas savoir naturellement que l'objet premier de notre intellect est l'*ens commune*, comme cet objet est en même temps celui de la métaphysique, nous ne pouvons pas naturellement savoir quel est l'objet de la métaphysique. Dans ces conditions, existe-t-il une seule thèse métaphysique que nous puissions savoir de science naturelle? On ne peut rien savoir naturellement d'une science dont on ne sait même pas naturellement quel est l'objet. Quoi que l'on puisse y dire, toute affirmation s'y trouve marquée de ce coefficient commun : cela se prouve par la raison naturelle, sous cette réserve que la raison métaphysique ne l'eût jamais prouvé, si la révélation ne l'avait d'abord tirée d'erreur sur la nature de son objet propre, dont la connaissance conditionne celle de tout le reste.

Mais ce texte n'est pas moins instructif touchant le problème qui nous occupe. Les *Theoremata* constatent que les philosophes doivent à la révélation plus qu'eux-mêmes ne croient, ou ne le laissent voir. Duns Scot fait la même constatation dans l'*Opus oxoniense*, et il donne un exemple précis où Avicenne est nommément discuté. Enfin, dans le *De primo principio*, il avouait que ses preuves rationnelles, connues des Philosophes, ne prouvaient qu'*aliqualiter*. Comment ne pas voir que ces trois positions se rejoignent, pour en circonscrire une seule, vue sous trois angles différents? Sans la révélation, le philosophe ignorerait ces attributs de Dieu ; s'il les connaît, c'est qu'il est plus théologien qu'on ne le suppose ; voilà les *Theoremata*. Sans la révélation, le métaphysicien ne saurait même pas quel est l'objet premier de l'intellect ; témoin Avicenne, qui ne l'a su que grâce à sa religion : voilà l'*Opus oxoniense*. Les Philosophes ont prouvé bien des attributs de Dieu par la raison naturelle, mais *aliqualiter*, c'est-à-dire en présupposant une révélation : voilà le *De primo principio*. Il est difficile de ne pas voir, dans ces diverses thèses, autant d'attitudes d'un seul et même esprit devant une seule et même vérité.

Après ce qui précède, on jugera sans doute superflu de pousser jusqu'au bout l'analyse du *Théorème* XIV. Que la raison seule ne puisse prouver que Dieu est un et trine, ni la nature des per-

sonnes divines, ni celle de leurs relations, ni le péché originel, ni ses conséquences, c'est-à-dire l'Incarnation et les Sacrements, c'est ce que nul philosophe ne songe à contester. Sans doute, certains théologiens le contesteraient, au contraire, véhémentement. Mais on peut être assuré que l'auteur des *Theoremata* les connaît, car c'est à eux qu'il pense (1). Saint Anselme et Richard de Saint-Victor sont partout présents derrière ce quatorzième théorème, comme ils le sont si souvent derrière la théologie de Duns Scot. Si c'était ici le lieu de poursuivre ce rapprochement, on en verrait sortir d'importantes conséquences touchant la conception que Duns Scot s'est faite de la preuve théologique et du rôle que la métaphysique peut jouer dans cette science. Il nous faut y renoncer pour le moment, et limiter notre conclusion à ce que l'examen de ce théorème suffit à nous enseigner : de même qu'aucun désaccord n'apparaît entre la pensée de Duns Scot et les treize premiers thérorèmes, il n'en apparaît aucun entre le quatorzième théorème, qui est le premier théorème *sur Dieu*, et la position authentique de Duns Scot.

(1) Les *Theoremata* s'offrent, ici encore, comme le revers d'une médaille dont l'*Opus oxoniense* serait l'endroit. La préoccupation de prouver que l'on ne peut démontrer, en *philosophe*, ce que saint Anselme et Richard de Saint-Victor ont démontré en *théologiens*, y est constante. Les propositions du *Théorème* XIV, 8-17 (Wad., t. I, pp. 285-286), visent les preuves de la Trinité ; les articles 25-29 visent les preuves de l'Incarnation ; les articles 30-35 visent la doctrine des Sacrements (pp. 286-287). La définition anselmienne de Dieu est contestée au *Théorème* XVI, 18 (p. 295). — Inversement, les écrits théologiques de Duns Scot enseignent que l'on peut, que l'on doit même *toujours* démontrer la révélation, et la démontrer par des preuves *nécessaires*. L'essentiel est de se souvenir que ces preuves, même nécessaires, ne sont jamais évidentes, et de bien veiller à ce qu'elles ne soient pas sophistiques. Cf. *Rep. Par.*, Prol., 2, 8 ; t. XI, p. 19. — *Op. cit.*, II, 1, 4, 18 ; t. XI, p. 255. — *Op. oxon.*, II, 1, 3, 10 ; éd. Quar., t. II, pp. 40-41. — Duns Scot est donc ici pour Anselme et Richard, contre Saint Thomas d'Aquin. Entre la foi des simples, qui ne sont même pas tenus de savoir que le Fils est égal au Père, engendré par lui *et multa alia* (*sic* dans *Rep. Par.*, IV, 5, 3, 5 ; Wad., t. XI, p. 598), et la science éclairée du théologien, tous les degrés sont possibles. Mais le métaphysicien pur n'a pas place sur cette échelle des connaissances de Dieu, et c'est ce que veulent établir les *Theoremata*. Cf. plus loin, pp. 61-62.

III

Le Théorème XV
et les preuves scotistes de l'existence de Dieu

Lorsqu'on examine le problème des *Theoremata* du point de vue de la critique interne, le Théorème XV fournit l'un des arguments les plus redoutables contre leur authenticité. On sait, en effet, que Duns Scot a démontré au moins trois fois l'existence de Dieu, dans le *De primo principio*, dans l'*Opus Oxoniense* et dans les *Reportata Parisiensia* ; or le Théorème XV prouve au contraire qu'on ne peut pas démontrer l'existence de Dieu avec la rigueur d'une démonstration nécessaire. Bien plus, il prouve que les principes mêmes sur lesquels reposent les preuves scotistes de l'existence de Dieu, ne résistent pas à la critique. Pour admettre que les *Theoremata* soient de Duns Scot, il faut donc supposer, ou bien qu'il s'est radicalement contredit sur ce point, ou bien que sa pensée a subi une évolution telle, qu'ayant admis l'un de ces points de vue, il a ensuite admis l'autre sans jamais nous dire pourquoi il avait changé d'avis. Le plus simple est donc d'admettre que les *Theoremata* ne sont pas de Duns Scot.

Je me propose, dans les pages suivantes, de montrer au contraire qu'il n'y a aucune contradiction entre le Théorème XV et les écrits certainement authentiques de Duns Scot. Pour être plus modeste, disons du moins que je voudrais montrer pourquoi je n'arrive pas à trouver, entre ce Théorème et les preuves scotistes de l'existence de Dieu, les contradictions que certains croient découvrir. Commençons donc par reproduire, d'après l'édition de Wadding, le début de ce Théorème.

I. Conditions et valeur de la preuve

« In essentialiter ordinatis est dare primum, quod sit unicum, et coaevum illi ordinationi. — In omni genere causae est ordo essentialis.

» Istae duae propositiones petantur : quarum prima tres partes continet [*sc.* primum, unicum, coaevum] ; secunda est simplex ; utraque licet sit probabilis, tamen difficile esset, vel forte nobis impossibile, eam simpliciter necessaria ratione, et mere naturali probare. » (*Theor.*, XV, 1-2 ; Wad., t. III, p. 291.)

Que veut donc dire l'auteur des *Theoremata*? D'abord que ces deux propositions nous sont offertes comme des postulats que l'on nous demande d'accepter : *istae duae propositiones petantur.* Ensuite qu'il les considère comme probables, mais non comme démontrables : *a*) par une démonstration absolument nécessaire ; *b*) par une démonstration qui ne fasse appel qu'a la raison purement naturelle. Le véritable Duns Scot a-t-il jamais prétendu faire davantage? Si oui, il y a contradiction entre le Théorème XV et ses écrits authentiques ; si non, il n'y a pas de contradiction. Il n'y en a certainement pas avec les *Reportata Parisiensia.* Dans ce dernier ouvrage, le Docteur se pose en effet la question : *Quid requiritur ad rationem scientiae*? Dans sa réponse, il indique successivement, que la science doit être une connaissance certaine, portant sur un *verum necessarium* ; que ce vrai, qui est nécessaire, doit pouvoir être évidemment connu à partir d'un autre nécessaire, antérieur et évident : *quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente* ; et il ajoute aussitôt cette condition : « scientia est veri habentis evidentiam ex principiis » (*Rep. Par.*, Prol., I, 1, 4 ; Wad., t. XI, p. 2). A partir de quel principe évident et antérieur à Dieu pourrait-on acquérir l'évidence de l'existence de Dieu? Il n'en existe pas. Nous en arrivons donc à cette conclusion : Duns Scot ne peut, sans entrer en contradiction avec sa définition même de la science, prétendre nous donner une démonstration strictement nécessaire de l'existence de Dieu. Jamais nous ne pourrons en donner une démonstration *propter quid* ; il faudra nous contenter d'une démonstration *quia* (1).

(1) Si nous connaissions mieux l'histoire de la théologie médiévale, nous serions sans doute moins surpris que Duns Scot ait pu mettre en doute la possibilité d'atteindre à des preuves « nécessaires et évidentes » de l'existence de Dieu. Le R. P. E. LONGPRÉ, *La philosophie de Duns Scot*, p. 113, cite Guillaume de Ware, l'un des maîtres du jeune Duns Scot, pour avoir, entre plusieurs autres docteurs, enseigné cette doctrine. Un traité longtemps attribué à Duns Scot, mais que l'on nous donne aujourd'hui comme de Johannes de Cordubia (P. MINGES, *Joannis D. Scoti doctr. philos. et theologica.* Quaracchi, 1930, Monitum, p. VI. — B. GÖLZ, *art. cité*, p. 56, note 16), mentionne cette position « Videtur tamen Lincolniensis aliter dicere, quod esse cujuslibet *alterius a prima causa* demonstrari potest de eo cujus est, excepta Substantia, quod est generalissimum ; ipsa enim substantia non habet definitionem, quia non habet genus superius, et ideo de substantia quae est generalissimum non demonstratur esse, nec de prima causa eadem ratione ; quia prima

Mais alors, objectera-t-on, comment se fait-il que Duns Scot ait plusieurs fois donné ses preuves de l'existence de Dieu comme des preuves *nécessaires*? A cette question, il faut simplement répondre : parce qu'en effet ses preuves le sont. Ajoutons seulement cette réserve importante : ses preuves de l'existence de Dieu sont *nécessaires*, mais elles ne sont pas *évidentes*, et c'est toute la question. Duns Scot a lui-même plusieurs fois formulé cette distinction entre le nécessaire-évident et le nécessaire qui n'est pas évident. Si l'on veut en comprendre exactement le sens, il faut d'abord savoir quel rôle Duns Scot attribue à la connaissance métaphysique et dans quelles conditions, selon lui, notre science naturelle de l'être est capable de s'appliquer à Dieu.

II. La métaphysique et notre connaissance de Dieu

Au sommet de toutes les connaissances de Dieu que l'on puisse concevoir, il y a celle par laquelle Dieu se connaît comme Dieu, et non pas seulement comme « déité », mais comme cet être unique qu'est Dieu. *Deus ut hic*, voilà l'objet de la connaissance de Dieu par excellence. Nommons cette connaissance *Théologie en soi.*

Au-dessous d'elle s'en trouve une autre, qui porte également sur Dieu (puisque c'est une théologie), mais qui ne se fonde pas sur une intuition de l'essence de Dieu. On peut donc dire, en un sens, que l'objet de cette théologie est le même que celui de la première : *Deus ut hic* ; mais il faut ajouter que l'intuition de cet objet nous échappe, ce qui nous oblige à essayer de l'atteindre à travers un objet qui lui soit inférieur. Étant donné que l'objet premier de notre intellect est l'être, la conception la plus haute que nous puissions nous former de Dieu est de le concevoir comme *ens infinitum*. Tel est l'objet immédiat de *notre Théologie* :

---

causa non est in genere, quia ejus esse est ejus essentia. » I*n II Post. Anal.*, qu. II ; Wad., t. I, p. 417. C'est donc dans la direction de Grosseteste qu'il faudrait chercher l'origine de cette attitude, et probablement dans son commentaire sur les *Seconds Analytiques* (Venise, 1521). Ajoutons que Maurice du Port signale l'existence de cette école, dans son Scholie sur le *Theor.*, XV, p. 293. D'ailleurs quel théologien, acceptant la logique aristotélicienne de la démonstration scientifique, pourrait soutenir que la démonstration *quia* équivaut à une démonstration *propter quid*? Nous allons constater que Duns Scot lui-même atrribue à un philosophe, non chrétien cette fois, la même doctrine.

elle vise l'objet de la Théologie en soi : *Deus ut hic* ; mais au lieu de le connaître intuitivement, et d'une conaissance évidente, elle n'en connaît que ce qu'il nous en révèle et ce que nous pouvons comprendre de lui en le concevant comme *ens infinitum.* Cette connaissance est la plus certaine de toutes, puisqu'elle se fonde sur l'autorité infaillible de Dieu, mais elle n'est pas évidente, puisque l'intuition de Dieu nous échappe, et ce n'est donc pas une science au sens plein du mot.

Au-dessous de *notre Théologie*, se trouve la Métaphysique. Son objet n'est pas Dieu, comme le prétend Averroès, mais l'être, comme l'enseigne Avicenne. Ce n'est donc ni l'objet de la Théologie en soi, ni même celui de notre théologie. Aussi, chaque fois qu'elle prétend s'appliquer à Dieu, la métaphysique est-elle doublement inadéquate. Elle est une science de l'être, qui tente de se hausser jusqu'à l'être infini pour, à travers cet objet de notre théologie, atteindre *Deus ut hic*, qui est l'objet de la théologie en soi. Le métaphysicien ne peut donc que repasser alors derrière le théologien, pour traduire dans le langage de l'être, qui est le sien, ce qui nous est révélé sur Dieu en tant que Dieu. C'est pourquoi on ne peut connaître Dieu avec évidence à l'aide de preuves métaphysiques tirées de la notion d'être. Dieu *ut hic*, voilà l'objet du théologien ; Dieu *ut confuse cognitus*, voilà tout ce que le métaphysicien peut en connaître (*Op. Ox.*, Prol., 3, 7, 18 ; éd. Quar., t. I, p. 6), et c'est un point dont bien des conséquences vont découler.

Il ressort en effet des distinctions qui précèdent, que la métaphysique ne peut en aucun cas être considérée comme une science naturelle de Dieu ; elle n'est que la science naturelle de l'être. On ne voit même pas quel sens pourrait avoir, dans une telle doctrine, l'expression : science naturelle de Dieu. De toutes nos connaissances naturelles, la plus haute est la métaphysique, et elle ne porte que sur l'être. De toutes les sciences qui portent sur Dieu, la plus basse est *notre* théologie, et elle présuppose la révélation. C'est pourquoi la doctrine familière à Duns Scot, que l'objet de la Métaphysique n'est pas Dieu, mais l'être, est la clef qui ouvre à la fois le sens de sa philosophie et de sa théologie. Ou bien l'on concède à Averroès que l'objet de la métaphysique est Dieu, et l'on se condamne par là même au naturalisme averroïste : Dieu est un agent cosmique, objet de notre connaissance naturelle et sans aucun rapport avec le Dieu chrétien. Ou bien l'on veut éviter ces dangereuses conséquences, et il faut alors

admettre avec Avicenne que notre métaphysique n'est que la science de l'être, au delà de laquelle se trouve une autre science, qui est celle de Dieu. Mais, si l'on va jusque-là, il faut admettre cette autre conséquence inévitable : notre métaphysique ne porte jamais directement sur Dieu.

C'est là aussi, me semble-t-il, la vérité fondamentale dont la méconnaissance constante nous a jusqu'ici rendu presque impossible l'intelligence exacte du scotisme. Supposons, pour simplifier le problème, que notre métaphysique soit ce qu'en droit elle pourrait être : une science parfaite de l'être. Elle serait alors une science au sens absolument propre, c'est-à-dire une connaissance *propter quid* de l'être et de ses propriétés ; mais ce ne serait toujours pas une connaissance de Dieu, car il est bien vrai que Dieu est l'Être, mais il n'est pas vrai que l'Être soit Dieu. Que peut donc faire le philosophe pour notre connaissance de Dieu ? Il ne peut aucunement nous le faire connaître *propter quid*, puisque Dieu n'est pas son objet. Sa métaphysique a beau être parfaite, Dieu lui échappe. Tout ce que le métaphysicien peut faire, c'est d'établir l'existence de ce qui sera l'objet d'une science supérieure : la Théologie. Or, puisque cet objet n'est pas le sien, il ne peut plus le décrire *propter quid*, comme si son essence lui était déjà connue, il ne peut qu'en prouver l'existence *quia*, ce qui ne saurait être considéré comme une science de cet objet, mais comme un ultime effort de la métaphysique pour, à partir de sa science de l'être, poser l'existence d'un objet qui la dépasse. Comment, dans ces conditions, pourrait-elle y réussir parfaitement ? « Licet enim Metaphysica considerata a parte scibilium, hoc est si sic sciretur sicut scibilia nata sunt sciri, esset scientia *propter quid* : tamen Metaphysica, ut est a nobis scibilis, est necessario scientia *quia* de Deo, ut patebit.. .» Entre ces deux connaissances, quelle est la différence ? « Primam depingit Philosophus, *vix* secundam tradit » (*Metaph.*, I, 1, 37 ; Wad., t. IV, pp. 518-519). Capable de nous dépeindre la nature et les propriétés de l'être, le Philosophe peut à peine nous livrer quelque connaissance de Dieu.

S'il est possible de soutenir que Dieu est l'objet de la métaphysique, c'est donc en un sens nettement limité : la métaphysique ne peut connaître que son existence, et seulement par une démonstration *quia*. Or, il est trop clair qu'une telle démonstration, même si elle est nécessaire, ne saurait être évidente. Ainsi que Duns Scot l'explique en grand détail dans sa Logique, la démon-

stration *quia* part d'une connaissance confuse, qui est la définition nominale de ce dont on cherche l'existence. On ne part pas alors du *quid est simpliciter* (sans quoi la démonstration serait *propter quid*), mais seulement du « quid est quod significatur per nomen ». On peut donc prouver métaphysiquement l'existence de Dieu, à titre de seule cause possible de certains effets ; on peut même prouver ses attributs et ses propriétés, en tant que cause de ses effets, mais seulement *in scientia quia*, et *supposito quid dicitur per nomen* (*Metaph.*, I, 39 ; Wad., t. IV, p. 519). Voilà pourquoi on peut dire en ce sens, avec Avicenne : « *non est de Deo demonstratio...*, quia non est per causam priorem, vel sic : per diffinitionem ejus quae sit medium, quia non habet diffinitionem » (*Metaph.*, I, 1, 9 ; Wad., t. IV, p. 512) (1).

Le métaphysicien ne doit donc, ni perdre confiance dans le succès de ses efforts, ni ambitionner un succès qui dépasse ses forces. Il est compétent pour connaître l'être et ses propriétés, y compris l'existence et les propriétés du premier Être, puisque c'est un être. En ce sens, la métaphysique atteint Dieu ; *mais elle connaît Dieu à partir de l'être, elle ne connaît pas l'être à partir de Dieu.* Si notre raison partait de Dieu pour en déduire la connaissance de l'être, elle serait une science parfaite et *a priori*, non seulement de Dieu, mais de l'être, et de la science de l'être, qui est la Métaphysique. Et ce serait bien une science de l'être, et de tous les êtres, mais obtenue à partir de Dieu et entièrement *propter quid.* Étant donné ce que nous sommes, il va sans dire qu'une telle métaphysique nous est interdite : « Igitur si Metaphysica est prima scientia, erit scientia de omnibus secundum

---

(1) Le point de départ de cette doctrine, probablement même pour Grosseteste et ceux qui l'ont suivi, se trouve en effet dans ce texte d'Avicenne : « Primus (*scil.* Deus) igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam ; quia enim non habet genus, non habet differentiam ; ideo non habet definitionem nec fit demonstratio de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare. Tu enim scies postea quod ejus actio non habet quare ». AVICENNE, *Metaph.*, tr. VIII, cap. 4, éd. Venise, 1508, f° 99 *rb*. Ce texte est cité par Duns Scot au début de sa *Métaph.*, lib. I, qu. 1, n. 2 (Wad., t. IV, p. 510), et il le commente ainsi plus loin : « Ad auctoritatem Avicennae *non est de Deo demonstratio*, potest exponi : quia non per causam priorem : vel sic ; per definitionem ejus quae sit medium, quia non habet definitionem » (*loc. cit.*, n. 5 ; p. 512). C'est une autre manière de dire qu'il n'y a pas de démonstrations *propter quid* portant sur Dieu, donc aussi qu'il n'y en a pas d'évidentes.

hanc rationem ; aut igitur considerantur ibi inquantum attributa, quia ex notitia Dei ibi cognoscuntur ; aut quia ex eorum notitia Deus cognoscitur. Primo modo esset ista de Deo, et esset scientia propter quid. Secundo modo quia. Primo modo natae essent istae res cognosci, et haec scientia esset prima de eis... sed cognitio essentiae earum haberetur inquantum attribuuntur ad ipsum Deum. Talem Metaphysicam habet Deus, sed non est sibi scientia, quia non est ex notitia sui discursive de aliis acquisita... Talem Metaphysicam potuerant forte Angeli habuisse si fuissent multo tempore viatores, et ex notitia naturali Dei potuissent discurrendo aliorum notitiam acquirere. » (*Loc. cit.*, 40 ; t. IV, pp. 519-520.) Pour savoir que tous les êtres sont par l'être de Dieu, donc pour les connaître *propter quid*, il n'y a que Dieu.

Qu'est-ce donc que la Métaphysique telle que Duns Scot la pratique dans ses œuvres théologiques ? C'est une science de l'être qui tente de se hausser jusqu'à devenir une science de Dieu. Or, à prendre les choses en toute rigueur, une telle substitution d'objet est impossible et toute science qui la tente se condamne à rester inadéquate à son nouvel objet. C'est ce que Duns Scot nous dit en propres termes. Pourquoi, demande-t-il, la métaphysique ne pourrait-elle pas au moins s'ordonner vers Dieu comme vers sa fin, tout en conservant l'être comme objet ? Parce que, répond-il, la fin d'une science, c'est de connaître son objet principal, et non un autre : « materia, circa quam principaliter agit scientia, est finis ejus » (*op. cit.*, 45 ; p. 521). Connaître Dieu, soit parfaitement, soit même en s'en formant un concept quelconque, n'est donc pas la fin de la métaphysique parce que ce n'en est pas l'objet. En d'autres termes, lorsqu'on demande à cette science de s'insérer dans une théologie, on lui demande plus qu'elle n'est naturellement capable de faire ; comment s'étonner ensuite qu'elle n'y réussisse jamais parfaitement ?

C'est en effet ce qui lui arrive. Jamais une métaphysique de l'être, même connu *propter quid*, ne se transformera en une théologie de Dieu connu *propter quid*. Elle n'y réussira pas, même si, comme il arrive, on applique à Dieu, dans cette théologie, des démonstrations *propter quid* relatives à l'être, car appliqués à Dieu, ces *propter quid* sont et demeurent suspendus à un premier *quia* : la preuve de l'existence de Dieu même, qui est l'objet de la théologie (*op. cit.*, 45 ; p. 521). Voilà pourquoi notre théologie peut bien être remplie de démonstrations *nécessaires*, elle ne contient aucune démonstration *évidente*, qui soit tirée

« ex aliquibus necessariis per se notis mediate vel immediate » ; jamais le métaphysicien ne peut y atteindre une science de Dieu *a priori*, ni « per causam cognoscere, tanquam per illud quod est evidens intellectui » (*Rep. Par.*, III, 24, 16 ; Wad., t. XI, pp. 519-520).

Tel est le principe que l'on devrait toujours avoir présent à l'esprit en lisant Duns Scot : « non enim omne necessarium est *evidenter* necessarium » (*Rep. Par.*, Prol., 2, 18 ; Wad., t. XI, p. 19). Sans doute, des vérités que le théologien prouvera comme nécessaires avec l'aide du philosophe, certaines seront plus proches, les autres seront plus éloignées de l'évidence. En ce sens, la vérité théologique la plus près d'être une évidence est l'existence de Dieu comme être premier et infini, parce que c'est celle dont la démonstration exige le moins du philosophe qu'il transcende l'objet propre de sa science, mais enfin elle l'oblige déjà à le transcender. D'autres seront plus éloignées encore de l'évidence. Ainsi la toute-puissance de Dieu, au sens absolu, est une autre *vérité nécessaire* dont on ne peut prouver que la *probabilité* parce que la « probabilité » n'implique pas un manque de vérité dans la conclusion, ou un manque de nécessité dans la démonstration, mais un défaut d'évidence inhérent au mode même de cette connaissance démonstrative : « Omnipotentia tamen hoc modo sumpta (*sc.* absoluta) licet non sufficienter demonstretur, *probabiliter* tamen potest probari sicut *verum et necessarium*, et probabilius quam quaedam alia credita ; quia non est inconveniens quaedam credita esse evidentiora quam alia » (*Op. Ox.*, I, 42, 3 ; éd. Quar., t. I, p. 1268 *g*).

Comprendre qu'il y a des preuves probables du nécessaire, c'est commencer à mieux discerner la nature du terrain sur lequel se meut habituellement la pensée de Duns Scot dans ses œuvres théologiques. Grâce à la métaphysique, le théologien peut accumuler les démonstrations vraies et nécessaires, dont chacune se rapprochera plus ou moins de l'évidence, sans qu'aucune l'atteigne absolument. Après saint Anselme, Richard de Saint-Victor avait déjà soutenu que nous avons non seulement des raisons naturelles, mais même des raisons nécessaires de ce que nous tenons pour vrai par la foi : « non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes » (*De Trinitate*, I, 4 ; P. L. t. 196, c 892 C). Nécessaires et vraies, répond Duns Scot, soit ; « tamen non sunt evidenter necessariae et verae ; sicut illa ratio quae probat Trinitatem propter duplicem productionem ad intra in Divinis ; quia

licet sit ex necessariis, non tamen praemissae sunt necessario evidentes, quia non sunt notae ex terminis nobis notis, neque ex immediatis nobis notis possibile est hoc inferre » (*Op. Ox.*, I, 42, un., 4 ; éd. Quar., t. I, p. 1268). Ainsi : « ad auctoritates Richardi et Anselmi, dicendum quod adducunt ipsi, sicut et caeteri Doctores, rationes necessarias, sed non evidenter necessarias » (*Rep. Par.*, Prol., 2, 18 ; Wad., t. XI, p. 19) (1).Et c'est justement ce qu'à fait Duns Scot lui-même dans son *De primo principio.*

Dieu est l'Être ; mais il est beaucoup plus que cela : il est Dieu. Sachant pourtant que la meilleure manière de se faire connaître d'un intellect comme le nôtre, dont l'objet premier est l'être, était de se révéler à lui comme l'Être, Dieu a répondu à Moïse, qui lui demandait son nom : « Je suis l'Être. » Voilà ce que Duns Scot croit ; voilà aussi ce que, comme saint Anselme et Richard de Saint-Victor, il voudrait essayer de comprendre. L'objet propre du *De primo principio* est donc de rechercher à quel degré de connaissance de l'être divin peut s'élever notre raison naturelle (2). La raison naturelle va donc s'exercer ici sur une donnée révélée, c'est-à-dire sur un objet qui la dépasse : « Adjuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod Tu es, possit pertingere ratio nostra naturalis, ab ente, quod de Te praedicasti, inchoando » (*De primo principio,* I, 1 ; éd. Quar., p. 627). Or cette raison qui prie Dieu de l'aider à se

---

(1) Il est intéressant d'observer que le *Theorema* XIV, 11 (Wad., t. I, p. 285) est précisément dirigé contre la prétention de prouver ce point par la seule raison et sans faire appel à la foi. Est-il nécessaire d'ajouter que ni Richard de Saint Victor ni Duns Scot lui-même n'ont jamais prétendu le faire?

(2) Je ne vois rien à reprendre, ni à ajouter, à ce qu'écrit là-dessus Maurice du Port : « Ubi adverte, quod loquitur Doctor hic (*scil.* in Theorematibus), ut infra se declarat, de ratione mere naturali, naturaliter acquisita, pro statu viae post lapsum, maxime non praesupponendo fidem : et de probatione simpliciter necessaria et demonstrativa. Non obstat his ea quae habet in tractatu *De primo principio*, quia illa disputatio totalis praesupponit fidem : vel saltem non procedit *a priori*, et ex simpliciter necessariis » (Wad., t. III, p. 287, n. 8). La solution du problème a donc été proposée depuis longtemps, et avec une rigueur parfaite : tous les mots portent, et le présent travail aboutit finalement à reconnaître que Maurice du Port avait raison. Il serait intéressant de chercher pour quelles causes et sous quelles influences, on en est venu à penser que la métaphysique développée par Duns Scot dans sa théologie, garderait identiquement la même valeur si on la séparait de la théologie? Mais ce serait une autre question.

dépasser, va cependant essayer de démontrer l'existence de cet être révélé ; de la prouver par les ressources de la connaissance naturelle, et même de la prouver par des preuves nécessaires. Elle prouvera ainsi, non seulement son existence, mais sa perfection, son unité, son infinité, son intellectualité et bien d'autres attributs du même genre. Pourtant, quand tout est dit, Duns Scot croit-il avoir atteint des preuves de valeur absolue? Non, car elles ne possèdent qu'une nécessité pour ainsi dire formelle, mais sans évidence ; capables de contraindre la raison, elles ne le sont pas de l'éclairer ; ce sont plutôt des arguments auxquels on se rend, que des vérités que l'on contemple : « In hoc quippe tractatu *tentavi*, quomodo physica, de te dicta, ratione naturali *aliqualiter* concluderentur » (*Op. cit.*, IV, 37 ; éd. Quar., p. 700). En quoi cette conclusion se trouve-t-elle contredite par le Théorème XV? En rien. Il y a un être premier et unique ; cela est probable ; cela peut être démontré ; cela peut même, si l'on veut, être démontré par des arguments nécessaires, mais non pas par une démonstration absolument nécessaire : *simpliciter necessaria ratione.* Soutenir qu'une telle position contredit celle de Duns Scot, c'est mettre Duns Scot en contradiction avec lui-même et s'interdire de comprendre, non seulement les *Theoremata*, mais même le *De primo principio.*

III. Les deux métaphysiques.

Le Théorème XV conteste que l'on puisse prouver l'existence d'un être premier par une raison qui soit, non seulement *simpliciter necessaria*, mais encore *mere naturalis*, Que signifie cette deuxième réserve?

Pour la comprendre, c'est encore à Duns Scot qu'il convient de s'adresser. Nous avons en effet distingué *notre* théologie de la théologie *en soi.* Si surprenant que cela puisse paraître, il faut aussi distinguer la métaphysique *en soi* de *notre* métaphysique. L'objet de la métaphysique est l'être en tant qu'être ; la métaphysique en soi serait donc une science de l'être, telle que la posséderait un intellect adéquat à cet objet. Tel n'est pas le nôtre. En fait d'être, nous ne connaissons que ce que l'on peut en connaître à partir des choses sensibles. Notre intellect étant incapable de rien concevoir sans avoir d'abord perçu, notre métaphysique est une science de l'être, qui n'atteint de son objet que ce que l'on peut en atteindre à partir d'une certaine sorte d'être seulement,

l'être matériel. Bref, même notre raison naturelle est en fait inadéquate à son objet propre. C'est pourquoi les démonstrations évidentes, possibles en soi, sont presque aussi rares en métaphysique qu'elles le sont en théologie : « Hoc modo (demonstrativo per causas essentiales) est Metaphyisca *secundum se scibilis*, non tamen sic eam *scimus*, nec sic invenitur ab Aristotele tradita : quaere si in toto libro invenias unam demonstrationem metaphysicam *propter quid* ; quia propter impotentiam intellectus nostri, ex sensibilibus et minus notis secundum se devenimus in cognitionem immaterialium, quae secundum se notiora sunt et tanquam principia cognoscendi ; alia in Metaphysica essent accipienda » (*Metaph.*, Prol., 9 ; Wad., t. IV, p. 507).

Cette importante remarque complète sur un point capital la conclusion de la discussion précédente : il y a une métaphysique en soi, qui est possible ; c'est celle qu'aurait Dieu, s'il avait besoin d'apprendre la métaphysique ; ou celle qu'auraient acquise les Anges, si le temps nécessaire pour l'apprendre leur avait été laissé par Dieu. Une telle métaphysique connaîtrait l'être à partir de Dieu. Telle n'est pas la nôtre, qui non seulement part de l'être pour essayer d'atteindre Dieu, *mais même est astreinte à partir du sensible pour atteindre l'être*. Nous ne sommes pas encore des bienheureux, et nous ne sommes plus en état d'innocence : « Secundo modo tantum potest homo *nunc* Metaphysicam habere (quicquid sit de notitia naturali beati, vel in statu innocentiae), quia *nunc* omnis nostra cognitio oritur ex sensu ; tantum igitur sic potuit tradi a Philosopho » (*Met.*, I, 1, 40 ; Wad., t. IV, p. 520). On voit donc pourquoi toute la métaphysique d'Aristote est insuffisante, mais aussi pourquoi notre métaphysique est condamnée à le demeurer. On comprend enfin pourquoi, se trouvant sans la révélation du péché originel, Aristote n'a jamais été capable de concevoir que l'être, et non pas seulement l'être sensible, est l'objet naturel de l'intellect humain. Seule, la révélation nous éclaire sur la cause profonde de notre asservissement de fait à la connaissance sensible ; seule, elle nous permet de concevoir, qu'asservi de fait au sensible en punition du péché originel, notre intellect ne s'y trouve pas asservi en droit ; seule donc la révélation nous permet de découvrir l'objet propre de la métaphysique en soi — et nous avons vu qu'Avicenne lui-même doit cette découverte à sa théologie, — mais cette métaphysique n'est pas la nôtre, parce que nous discourons sur l'être immatériel et divin, à l'aide d'un concept de l'être tiré de la matérialité.

Pour comprendre Duns Scot (qui christianise ici la doctrine d'Avicenne), il faut donc se bien persuader qu'en droit, l'objet de notre intellect est celui de tout intellect, fût-ce l'intellect angélique. Ce n'est pas en tant qu'intellect que le nôtre est condamné à tirer son contenu du sensible,(1) ce n'est même pas

---

(1) Ce point est fondamental et l'un de ceux dont il faut se souvenir pour bien comprendre la pensée de Duns Scot. Sa position, très ferme sur le principe, est assez hésitante lorsqu'il en vient à l'explication.

1° Le principe lui-même est que, en droit, notre intellect n'est aucunement obligé de puiser sa connaissance dans le sensible. Un intellect est, par essence, une faculté de connaître l'intelligible, non le sensible. L'intellect angélique en est le type parfait, mais, si notre intellect est vraiment un intellect, son objet doit être l'intelligible, exactement comme c'est le cas de l'intellect angélique. C'est d'ailleurs ce qui fonde la possibilité de la vision béatifique ; si notre intellect n'était pas naturellement fait pour l'intelligible, Dieu ne pourrait se faire voir de lui qu'en le remplaçant par un autre et une telle béatitude ne serait pas *notre* béatitude. Concluons : « objectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae, non est aliquid specialius objecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio ». *Quodlib.*, XIV, 12.

2° En fait, notre intellect est dans un *état* tel, qu'il ne peut cependant tirer sa connaissance que du sensible. Qu'est-ce qu'un état ? « Status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata ». Ainsi, en dépit du fait qu'un intellect peut connaître directement l'intelligible, Dieu a décidé qu'il en serait autrement. Pour quelles raisons ? C'est ici que Duns Scot hésite, car il en donne toujours plusieurs. La première, et qui revient le plus souvent, est: « propter poenam originalis peccati » ; la deuxième : « sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando » ; une troisième, qu'il mentionne quelquefois est que c'est peut-être là un effet d'un pur et simple décret de Dieu. Quoi qu'il en soit, au lieu d'être une suite de la nature de notre âme comme chez saint Thomas, la nécessité de passer par le sensible n'est, aux yeux de Duns Scot, qu'un état de fait : « Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est ; tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. » *Op. Oxon.*, I, 3, 3, 4, 24 ; éd. Quar., t. I, pp. 351-352.

3° Duns Scot a donc ici des explications de rechange. Le fait s'explique peut-être par l'origine double de sa doctrine sur ce point. D'une part, il conçoit l'âme à la manière d'Avicenne plutôt qu'à celle de saint Thomas ; d'autre part, il explique à la manière de saint Augustin le fait que cet intellect est soumis au sensible (*De Trinitate*, lib. XV, cap. 27, n. 30 ; *P. L.*, t. 42, c. 1097 : « quae igitur causa.... ») ; c'est une suite du péché (*Quodl.*, XIV, n. 12). Ces deux éléments avaient été déjà combinés par Gundissalinus, *De anima* : « quod autem intellectus non potest formare ea que sunt in ultimo intelligibilitatis et abstractionis a mate-

en tant qu'il est un intellect dans un corps, car il pourrait être dans un corps et régir ce corps sans s'y asservir. En fait, notre intellect y est partiellement asservi. Cette *colligantia* qu'Avicenne avait constatée, et qu'Olivi constatera après lui, Duns Scot la recueille à son tour, mais il tend manifestement à l'expliquer comme une suite du péché originel. Une fois de plus, leur plotinisme commun permet ici de commenter Avicenne par saint Augustin. Nous sommes donc désormais sous le régime augustinien du *status*. Que ce soit en raison du péché originel ou simplement parce que Dieu en a décidé ainsi, c'est un fait que nous ne connaissons rien qu'à partir du sensible (*Op. Ox.*, I, 3, 3, 4, 24 ; éd. Quar., t. I, pp. 351-352 ; Cf. *Quodlib.* XIV, 12-13) et ce fait suffit à rendre notre métaphysique inadéquate à l'être en tant qu'être, qui est son propre objet.

Ainsi doublement déficiente, et pour des causes qui relèvent

---

ria, hoc non habet ex aliquo quod sit essentia illarum rerum, nec ex aliquo quod sit in natura intellectus, sed ex hoc quod anima impedita est in corpore, et ex corpore, et quod multis eget corpore » (mss. Vat. lat., 2186, f° 177r). Il est donc à la rigueur compréhensible que le *philosophe* hésite, mais « hoc saltem concedere debet *Theologus*, qui ponit istum statum non esse naturalem, sed poenalem, juxta illud XV *De Trinit.*, 27.... » etc. *Quodlib.*, XIV, 12. — Il est difficile de souhaiter un cas plus typique de théologisme scotiste, et c'est exactement le même que nous avons rencontré à propos de l'objet naturel de notre connaissance : « Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse objectum adaequatum intellectus humani simpliciter et naturalibus potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum *pro statu isto* » (*Ibid.*). Ainsi Duns Scot considère notre métaphysique comme étant la science de l'être telle que peut l'acquérir un intellect contraint par le péché originel à puiser sa connaissance dans un objet qui n'est pas le sien. Cette thèse fondamentale suffit à faire comprendre, que retirer à Duns Scot les *Theoremata* ne changerait en rien l'interprétation de l'*Opus Oxoniense*. Tout ce que cette œuvre contient de métaphysique suppose que l'être, et non l'être sensible, est l'objet adéquat de notre intellect ; or nous ne le saurions pas sans ce que la révélation nous enseigne sur les suites du péché originel : il va donc de soi que, sans la révélation, la métaphysique de l'Opus *Oxoniense* ne saurait exister. C'est d'ailleurs manifestement ainsi que Duns Scot s'explique la différence entre sa doctrine et celle de saint Thomas. Ce dernier bâtit sur les fondements posés par un philosophe païen, qui a pris pour notre nature ce qui n'est que notre nature déchue ; on comprend mal qu'un théologien s'y soit trompé. C'est tout ce que les *Theoremata* veulent dire et il leur faudrait faire dire le contraire de ce qu'ils disent pour les faire contredire l'*Opus Oxoniense*.

directement de la théologie, notre connaissance métaphysique ne peut donc transcender l'être pour s'élever à Dieu, sans un secours de Dieu. C'est ce que disent les œuvres authentiques de Duns Scot, c'est aussi ce que nous enseignent les *Theoremata*. Pour comprendre le sens de cette dernière œuvre, il faut donc la lire dans l'esprit même qui l'a inspirée. Supposons un métaphysicien qui ne soit que métaphysicien. Ce n'est pas un Chrétien, ce n'est même pas un Musulman ; armé de sa seule raison naturelle, il ne dispose d'aucune révélation qui lui suggère que la première cause dont il atteint l'existence soit cet être unique et défini que nous nommons Dieu. Allons plus loin, ce philosophe sans foi ne dispose même pas d'une raison intacte : laissé à lui-même, il ne sait pas au juste quel est l'objet propre de l'intellect humain et de la métaphysique ; asservi à la nécessité de tirer sa connaissance du sensible, il ne peut deviner sans peine que l'être en tant qu'être n'est pas nécessairement matériel. S'il parvient à soupçonner que tout ce qui est suppose un premier être, cause de tout le reste, comment saurait-il, comment surtout prouverait-il avec évidence que cet être est immatériel, unique, cause du monde en un sens tel que, s'il cessait d'être, le monde cesserait également d'exister ? Est-il vrai que la raison humaine, *nunc et pro statu isto*, suffise à prouver ces vérités jusqu'à l'évidence ? Telle est la question que le Théorème XV nous pose et, pour nier qu'il puisse être de Duns Scot, il faudrait prouver que Duns Scot lui-même eût répondu de façon différente à la même question. On vient de voir que tout permet de penser le contraire ; rien donc ne nous autorise à nier *a priori* que la critique dirigée par les *Theoremata* contre les preuves de l'existence de Dieu puisse être l'œuvre de Duns Scot ; il nous reste à voir s'il y a des raisons *a posteriori* de le contester.

IV. La preuve de l'existence de Dieu

Tel que nous l'avons rapporté, le *Théorème* XV postule que, dans les êtres essentiellement ordonnés, il y a un être premier, unique, qui dure aussi longtemps que cette série d'êtres. Si cela pouvait se démontrer en toute rigueur, on pourrait immédiatement en déduire que, dans l'ordre de la cause efficiente, les causes essentiellement ordonnées supposent un premier efficient, qui existe encore à présent en réalité. Or, toute cause efficiente étant aussi ou plus parfaite que son effet, cette première cause

efficiente, en qui la perfection de tout le reste serait contenue, serait plus parfaite que tout le reste. Appelons *Dieu* cette première cause efficiente, et nous dirons qu'à cela se réduit tout ce que l'on peut prouver de Dieu en métaphysique, à l'aide de la seule notion d'être. On peut le prouver nécessairement, en ce sens qu'on peut le déduire en toute rigueur des deux premiers postulats, mais on ne peut en tirer davantage et, ces postulats eux-êmêmes, il est très difficile de les prouver : « Hic pone terminum cognoscibilium de Deo per rationem naturalem necessariam, et hoc suppositis illis petitionibus duabus » (*Theor.*, XV, 2 ; Wad., t. III, p. 292). Pourquoi donc est-il impossible de les prouver ?

A. — On ne peut prouver qu'il doive y avoir un *primum* dans les causes essentiellement ordonnées. La raison qu'en donne l'auteur des *Theoremata* est très instructive et, pourquoi ne pas l'avouer ? si profondément solidaire de la doctrine de Duns Scot, qu'elle seule suffirait à me persuader qu'il est l'auteur de ce Théorème : « Quomodo probabitur prima pars primae, scilicet *primum*, plus in essentialiter ordinatis, quam in accidentaliter ordinatis ? Cum utrobique causa secunda praesupponat priorem causare ; et utrobique prius ; igitur primum ; et tamen in accidentaliter ordinatis negant Philosophi primum : Avicenna » (*loc. cit.*, p. 292).

Ce qui veut dire : les philosophes, et notamment Avicenne, nient qu'on puisse prouver l'existence d'un premier terme dans les causes accidentellement ordonnées. On ne voit pas pourquoi. Même dans des causes de ce genre, en effet, il faut bien admettre que la cause postérieure présuppose l'efficience de la cause qui la précède ; là, comme dans les causes essentiellement ordonnées, il y a de l'après et de l'avant ; il doit donc y avoir, là aussi, un premier terme. — Le raisonnement des *Theoremata* revient donc à ceci : les Philosophes croient prouver l'existence de Dieu *per rationem naturalem necessariam*, en démontrant que toute série de causes efficientes essentiellement ordonnées exige une première cause ; ils nient au contraire qu'on puisse le prouver pour des causes accidentellement ordonnées ; or, dans les deux cas, on aurait la même raison d'affirmer l'existence d'une première cause ; si donc la preuve ne s'impose pas à l'esprit d'Avicenne comme nécessaire dans le cas des causes accidentellement ordonnées, elle ne peut pas être plus nécessaire dans le cas des causes esentiellement ordonnées, *puisque c'est la même.*

Un tel argument suppose que, pour son auteur, la preuve de l'existence de Dieu par la cause efficiente doit être soit valable, soit inopérante, dans les deux cas à la fois. C'est précisément la position de Duns Scot. Il prouve Dieu comme cause première *in essentialiter ordinatis*, puis *in accidentaliter ordinatis*, et même à supposer qu'il n'y ait aucun ordre entre les causes, dans le *De primo principio*, cap. III, 4 (éd. Quar., p. 658) ; puis dans l'*Opus Oxoniense*, I, 2, 1 et 2, 2, 1, 15 (éd. Quar., t. I, pp. 194-195) ; enfin dans les *Reportata Parisiensia*, I, 2, 2, 6 (Wad , t. XI, p. 29). Mais, objectera-t-on, si Duns Scot prouve l'existence de Dieu dans tous les cas, comment peut il être l'auteur des *Theoremata*, où l'existence de Dieu ne peut être prouvée dans aucun cas? — Précisément, ou bien l'on a affaire avec des philosophes munis de leur seule raison naturelle, et alors, comme on l'a vu, la nécessité d'aucune preuve n'est absolue, puisqu'ils ne voient même pas qu'elles prouvent dans tous les cas : c'est la position des *Theoremata* ; ou bien celui qui argumente sait déjà par la foi que Dieu existe et insère sa métaphysique, fût-ce en la tendant presque à se rompre, au sein d'une théologie, et alors les preuves prouvent dans tous les cas. Cest la politique du tout ou rien ; les *Theoremata* sont la contre-éprouve expérimentale de l'*Opus Oxoniense* : la même raison, qui échoue sans la révélation, réussit avec elle. Pour contredire Duns Scot, il faudrait que les *Theoremata* soutinssent juste le contraire de ce qu'ils soutiennent.Si l'on y lisait que la raison naturelle seule, *pro statu isto*, et sans aucun secours de la révélation, peut découvrir ce qui donne aux preuves de l'existence de Dieu leur vertu contraignante,un tel écrit ne pourrait être de Duns Scot et nous aurions grandement raison d'en suspecter l'authenticité.

B. — Pourquoi ne peut-on prouver de ce *primum* qu'il soit *unicum*? Parce que, après tout, il pourrait y avoir plusieurs premiers termes. Avouons du moins que leur existence n'est pas évidemment impossible. On peut concevoir une première cause produisant un certain effet par une production univoque, mais on peut aussi concevoir que cet effet existe sans avoir été produit. Dans cette hypothèse, on aurait deux termes premiers, et les effets du deuxième seraient les mêmes, soit qu'il existe par soi, soit qu'il ait été produit par un autre. Pourquoi pas deux premiers termes? On ne met jamais trop d'une bonne chose : *cum duo talia sint magis bonum, quam unicum tale*. (*Theor.* XV, 2 ; Wad. t. I, p. 292).

Avouons que l'argument semble faible, et même un peu ridicule. Pourtant, Duns Scot l'a reproduit, comme emprunté aux *Top.*, III, 2, dans l'*Opus Oxoniense*, I, 2, 3, 1 (éd. Quar., t. I, p. 224), et dans les *Reportata Parisiensia*, I, 2, 4, 1 (Wad., t. XI, p. 33). Dans les trois cas, il s'agit de savoir si l'on peut prouver le monothéisme ; dans les trois cas, cette citation des *Topiques* sert d'argument en faveur du polythéisme : les dieux sont bons, plus il y en aura, mieux cela vaudra. On voit dès lors de quoi il s'agit. Puisque le polythéisme païen a existé, c'est une preuve expérimentale que l'unicité de Dieu n'est pas une évidence rationnelle nécessaire.

Je suppose que, contre cette réponse, on élèvera de nouveau la même objection que nous avons déjà discutée : s'il en est ainsi, pourquoi Duns Scot démontre-t-il, dans l'*Opus Oxoniense* et ailleurs, ce que les *Theoremata* donnent pour indémontrable ? A cela, les raisons ne manquent pas.

Il est vrai que, pour Duns Scot, l'unicité de Dieu est démontrable, mais dans quelles conditions ? Dans le *De Primo Principio*, il nous déclare soudainement : Ici finissent les vérités rationnellement démontrables ; dans le traité suivant, *ponentur credibilia*. Pourtant, ajoute-t-il, il y en a un que je veux poser de suite avant d'achever mon traité : « Unum tamen est, quod hic pono, et in quo hoc opusculum consummabo : quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti. » (*De primo princ.*, IV, 38 ; éd. Quar., p. 700). Voilà donc l'unicité de Dieu rangée parmi les *credibilia*. Et cela n'empêche pas Duns Scot d'en accumuler les preuves, comme il les accumule dans l'*Opus Oxoniense*, mais ces preuves se tirent de la notion d'être infini, qui est l'objet, non de *notre* métaphysique, mais de *notre* théologie. Comment supposerions-nous qu'un païen puisse naturellement avoir cette notion ? Tout au contraire, comme le fait observer Duns Scot après Maïmonide (*Guide des Égarés*, I, ch. 75 ; trad. Munk, t. I, p. 449), en dehors de ceux qui croient pouvoir prouver qu'il y a plusieurs dieux, nous rencontrons ceux qui déclarent du moins impossible de prouver qu'il n'y en a qu'un seul. Comment saurions-nous donc qu'il n'y en a qu'un ? En le prouvant, certes, mais une fois que Dieu nous l'a dit : « Et ad hoc habetur auctoritas Rabbi Moysi, quod unitas Dei est accepta a lege ». Il faut donc entendre d'abord la parole de Dieu : « Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est » (*Deut.*, VI, 4), et encore : « Extra me, non est Deus » (*Is.*, XLV, 5). *Ensuite*, l'*Opus Oxo-*

niense démontre (1, 2, 3 ; éd. Quar., t. I, p. 199), mais le métaphysicien ne démontre que parce qu'il s'allie au théologien.

C. — Peut-on prouver que ce premier, qui a causé le monde, dure encore, et soit par conséquent *coaevum* à la série de ses effets ?

Les *Theoremata* en doutent. Supposons en effet une première cause A ; elle produit une deuxième cause B, par une production univoque ; B est de même nature que A, si donc A vient à disparaître, B continuera de produire tous les autres effets, et il n'y aura pour nous rien de changé. On pourrait d'ailleurs admettre que B ait à son tour produit un C avant de disparaître, et qu'un nombre indéfini de premiers termes se soient ainsi relayés sans que rien nous en avertisse. Comment prouverons-nous qu'il ne s'est passé rien de tel ? (*Theor.*, XV, 2 ; Wad., t. I, p. 292).

Ici encore, on peut se demander ce que veut dire l'auteur du *Théorème* ? L'objection suppose en effet que la première cause efficiente en question soit une cause *in fieri*, mais non *in esse* de la série des effets qu'elle engendre. Elle n'est donc pas requise pour la conservation de l'univers dans l'être et l'univers peut donc continuer d'être même après qu'une première cause de ce genre à cessé d'exister.

Si, par exemple, notre soleil pouvait en engendrer un autre, puis disparaître, l'ordre actuel des choses serait aussi bien conservé par le deuxième soleil qu'il l'est actuellement par le premier. On peut aller plus loin : si tous les individus successifs de l'espèce soleil avaient disparu, pourquoi le feu, qu'ils ont une fois engendré, ne pourrait-il leur survivre, comme le fils survit à son père, et continuer de brûler ? Sans doute, on ne peut le prouver, et nous n'en savons rien, mais comment le contraire pourrait-il être démontré ? Si donc rien ne prouve que le Dieu même, qui a créé le monde, existe encore, tout ce que l'on peut conclure de l'ordre des choses, c'est que Dieu existe, ou qu'il a existé : « unde sequitur Deum esse, vel fuisse, sicut ex domo concluditur aedificatorem esse, vel fuisse » (*Theor.*, XV, 3 ; Wad., t. I, p. 292).

Quel qu'il soit, l'auteur des *Theoremata* est évidemment hanté par l'idée qu'après tout, rien ne prouve que Dieu n'ait pas créé un créateur, lequel peut en avoir à son tour créé un autre, et ainsi de suite autant de fois qu'on le voudra. Comment, dans une telle hypothèse, pourrait-on prouver que le premier créateur

existe encore, *coaevus illi ordinationi*? Or, précisément, Duns Scot a fortement insisté sur le fait qu'Aristote n'a jamais dépassé ce point de vue. Selon lui, Aristote a, soit vraiment conçu la création *ex nihilo*, soit posé des principes qui permettent de démontrer la création *ex nihilo* par la raison naturelle ; seulement, Aristote n'a jamais admis que la création d'*un* effet, qui devenait à son tour la cause créatrice du reste (*Rep. Par.*, II, 1, 3, 8-9 ; éd. Wad., t. XI, p. 248). La raison naturelle peut-elle aller au delà et démontrer que Dieu seul est capable de créer? Oui, en ce sens que Dieu seul peut créer absolument de rien, car toute autre cause devrait au moins avoir été d'abord créée par Dieu avant de créer à son tour. Mais si créer signifie simplement : produire sans le concours, non de Dieu, mais d'une matière, Aristote et Avicenne concéderaient ce point sans aucune difficulté ; la seule chose qu'ils prétendent maintenir, c'est que Dieu peut créer des créateurs. Comme théologiens, nous savons que la révélation le nie, mais peut-on prouver par la raison naturelle que ce soit impossible?

Le vrai et certainement authentique Duns Scot juge que cela est bien difficile. « Creatio est productio alicujus de nihilo, quia de nulla materia, et hoc modo accipiendo eam, *difficile* est prohibere, quin possit creatio competere agenti creato respectu multorum, ut respectu formarum subsistentium, cujus modi sunt Angeli, si sunt formae simplices, et etiam respectu formarum quae non educuntur de potentia materiae ut animae intellectivae ; sive respectu formarum accidentalium, ut sunt, fides, spes, intelligere, velle et hujusmodi » (*Rep. Par.*, IV, 1, 1, 12 ; Wad., t. XI, p. 461). Que de causes créatrices possibles entre Dieu et les choses ! Et Duns Scot ne parle pas ici au hasard ; il nous rappelle qu'Avicenne a enseigné que Dieu crée une Intelligence, qui en crée une autre, à son tour, et ainsi de suite. Touchant Aristote, il marque toujours quelque hésitation ; *si* Aristote a vraiment admis que les Intelligences n'existent pas par soi, mais sont produites, il ne peut avoir conçu leur ordre de production que comme Avicenne ; la seule différence est que, pour Avicenne, elles auraient été produites dans le temps, au lieu que, pour Aristote elles l'auraient été de toute éternité. Pourquoi donc n'admettons-nous pas cette délégation du pouvoir créateur à certaines au moins des créatures? Parce que nous sommes chrétiens : « Sed nos Christiani aliter ponimus : non enim ponimus unum Angelum creare posse inferiorem Angelum secundum viam Avicennae » (*op. cit.*, 14 ; p. 461). Et voilà Duns Scot qui s'engage dans la voie des preuves :

« Probatio : omnis intellectio Angeli est accidens ; ergo non potest creare substantiam » *etc.*

Sur quoi deux remarques s'imposent. D'abord, on voit combien il faut se tenir sur ses gardes lorsqu'il s'agit de savoir ce que Duns Scot considère comme démontrable ou comme ne pouvant être démontré. Le fait qu'il apporte des preuves ne signifie rien, car on peut toujours apporter des preuves en faveur de la révélation, même quand il est *difficile prohibere*, que le contraire ne demeure acceptable aux yeux de la raison. En outre, il importe de noter que c'est ici le cas. Les écrits théologiques de Duns Scot concèdent que, rationnellement parlant, on ne voit pas bien pourquoi certaines créatures ne seraient pas elles-mêmes capables de créer ; or les *Theoremata* n'en demandent même pas tant pour construire leur critique. Supposez, ce qu'on avoue ne pas être absurde, que la première cause en ait créé une autre *in fieri*, comment prouver que cette première cause créatrice dure encore ? On ne voit pas quelle contradiction relever entre cette attitude et celle de Duns Scot, ou, plutôt, c'est la même attitude, puisque c'est la même raison que l'on considère, tantôt réduite à ses seules ressources, tantôt éclairée par la Révélation.

IV

Le Théorème XVI et la causalité divine

Parmi les preuves scotistes de l'existence de Dieu, il en est une qui présuppose l'existence d'un ordre de causes essentiellement ordonnées. Duns Scot lui-même, disions-nous, ne juge pas que cette hypothèse soit indispensable pour que l'on puisse prouver l'existence de Dieu ; au contraire, il a soin de démontrer que l'on doit toujours poser un premier terme, même si les causes ne sont qu'accidentellement ordonnées, même si les causes ne sont aucunement ordonnées entre elles. Il n'en est que plus remarquable de voir les Théorèmes XV et XVI mettre en doute la possibilité de prouver qu'il existe un ordre essentiel dans tout genre de cause, et, plus particulièrement, qu'il y en ait un dans l'ordre des causes efficientes. Si les *Theoremata* étaient de Duns Scot, nous assisterions en effet à ce spectacle surprenant : un métaphysicien qui sape par la base l'une de ses preuves de l'existence de Dieu. N'est-ce pas là, entre beaucoup d'au-

tres, un indice sûr que les *Theoremata* ne sont pas l'œuvre de Duns Scot ?

Il n'est pas évident qu'il en soit ainsi. En effet l'argument peut être retourné en faveur de l'authenticité des *Theoremata*, pourvu seulement qu'on replace ce texte dans son contexte et qu'on l'interprète comme il convient. C'est là, du moins, ce que nous voudrions essayer d'établir.

La première proposition du Théorème XVI porte qu'il est impossible de prouver qu'il y ait un ordre essentiel dans les causes efficientes : *non potest probari ordinem essentialem esse in efficientibus* (Wad., t. III, p. 294). Pourquoi ? « Quia tunc nulla duo inter se non ordinata. » Pour pouvoir prouver qu'il y a un ordre essentiel dans les causes efficientes, il faudrait que les notions d'ordre essentiel et de cause efficiente fussent inséparablement unies, ou, en d'autres termes, qu'il fût impossible de trouver des causes efficientes sans y trouver en même temps un ordre essentiel. Or, si c'est le cas pour les figures et les nombres, ce n'est pas le cas pour tout ce qui est. En outre, à supposer même que toutes les causes efficientes fussent essentiellement ordonnées entre elles, leurs effets ne seraient pas pour cela ordonnés entre eux. Enfin, l'auteur des *Theoremata* fait observer que l'argument dont Aristote fait usage pour établir cette thèse, n'est pas concluant (1).

On peut se demander quelle est la portée de ces remarques, surtout dans l'hypothèse où l'auteur de l'ouvrage serait Duns Scot. Car, enfin, nous savons fort bien que Duns Scot n'a pas besoin que les causes soient essentiellement ordonnées pour prouver l'existence de Dieu ; en quoi ce problème pourrait-il donc l'intéresser ? En ceci, qu'il poursuit ici la critique de la métaphysique détachée de toute révélation. Or, si le théologien qu'il est peut prouver l'existence de Dieu dans tous les cas, le philosophe auquel il pense estime qu'on ne peut la prouver que dans le cas

---

(1) « .... tum quia ratio Philosophi 2 Metaphys. ad hoc non demonstrat. » *Theor.* XVI, 1 ; Wad. t. III, p. 294. L'auteur ajoute : « quaere ibi ». Le texte visé semble être *Met.*, II, 994 a 15-20, où Aristote prouve que dans les causes efficientes on doit poser une première cause : mais non seulement il n'y prouve pas que ces causes doivent nécessairement être ordonnées, il ne cherche même pas à le prouver. Aristote y prouve seulement que dans les causes où les unes sont postérieures, les autres antérieures, les antérieures sont causes des postérieures, ce qui est un peu différent.

où les causes sont essentiellement ordonnées. Ce philosophe, c'est Avicenne, ainsi que nous l'avons vu. Il est donc tout naturel que Duns Scot, s'il est l'auteur de l'œuvre, ait limité sa critique à ce point précis. Avicenne croit prouver Dieu en supposant que les causes sont essentiellement ordonnées ; or il se peut qu'elles le soient ; mais elles ne le sont pas nécessairement ; la preuve qui se fonde sur ce fait n'est donc pas une preuve nécessaire.

La deuxième proposition du même Théorème porte que : « Non potest probari primum secundum speciem in efficientibus esse, vel fuisse » (p. 294). C'est-à-dire : il est impossible de prouver qu'il existe, ou qu'il ait existé, dans les causes efficientes, des premiers termes qui, s'ils ne sont pas numériquement identiques, appartiennent du moins à une même espèce. Comme l'on voit, nous nous mouvons toujours dans l'hypothèse, non du Dieu chrétien unique, mais simplement d'un ordre de divinités, ou causes premières. C'étaient là des idées dont on avait entendu parler au temps de la condamnation des thèses Averroïstes par Étienne Tempier : « Quod plures sunt motores primi. » (*Prop.*, 66.)

Or cette proposition ne peut se prouver, parce que sa preuve présupposerait qu'il y a un ordre essentiel dans les causes efficientes. Nous venons précisément de voir que la nécessité d'un tel ordre est indémontrable ; on ne peut donc s'appuyer sur lui pour en conclure l'existence de ses premières causes. Si nous doutions encore que l'auteur des *Theoremata* pense ici à Avicenne, la phrase suivante suffirait à nous délivrer de ce doute : « Tum, quare plus hic quam in accidentalibus ? » En même temps qu'à Avicenne, ces mots nous ramènent à Duns Scot. Puisque Avicenne croit pouvoir prouver l'existence de Dieu dans le cas des causes essentiellement ordonnées, comment ne voit-il pas que sa preuve devrait aussi bien valoir pour les causes accidentellement ordonnées ? L'auteur des *Theoremata* est donc un homme qui, comme Duns Scot, estime que l'on peut prouver l'existence de Dieu dans les deux cas, ou jamais.

Si l'on ne peut prouver l'existence d'une « espèce » des premières causes, on prouvera encore bien moins qu'il y ait, ou qu'il y ait eu, dans les causes efficientes, un premier terme numériquement identique : « non potest probari primum aliquod idem secundum numerum in efficientibus esse, vel fuisse » (p. 294). Cela résulte de la proposition précédente, et aussi de ce qu'a prouvé le théorème XV : la première cause peut engendrer une autre première cause qui la remplace, sans que nous en sachions

rien. Convenons de nommer Dieu cette première cause. Il résulte de ce qui précède, que puisque nous ne savons pas si la cause efficiente première n'a pas été remplacée par une autre, on ne peut pas prouver que Dieu existe encore : « non potest probari quod Deus sit nunc » ; et puisque la cause qui a produit les choses peut avoir cessé d'exister sans que la série des causes efficientes disparaisse, c'est donc que Dieu n'est pas nécessaire pour conserver la nature créée dans l'être, ni pour lui permettre d'accomplir ses opérations. Comment, alors, pourrait-on prouver que Dieu coopère à toute cause seconde par une action qui lui soit propre?

C'est ici que commencent d'apparaître les conséquences inattendues dont le bon Maurice du Port s'est lui-même inquiété. « Aestimo enim », remarque-t-il, « quod hinc accepit audaciam in suo processu » (*Schol.*, n. 6 ; Wad., t. III, p. 295). Cela est bien possible, mais il devient alors très intéressant de remarquer que c'est aussi le point où les *Theoremata* rejoignent des conclusions que Duns Scot a toujours soutenues, et qui se résument dans cette formule : « Non potest probari Deum esse ubique secundum essentiam » (*Theor.*, XVI, 7 ; Wad., t. III, p. 294). On ne peut donc pas prouver que Dieu soit présent partout quant à son essence, ce qui revient à dire qu'on ne peut prouver ni l'immensité, ni l'omniprésence de Dieu. Or c'est exactement ce que soutient le *De Primo Principio* : « Praeter praedicta de te, a Philosophis probata, saepe Catholici te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem » (*op. cit.*, IV, 87 ; éd. Quar., p. 699). Laissons pour le moment de côté la toute-puissance divine, que nous allons d'ailleurs bientôt retrouver, et assurons-nous de la concordance des doctrines sur ces deux derniers points.

Il convient d'abord de noter que, s'il y a là deux auteurs, leur terminologie est la même. Le Théorème dit : « Non potest probari Deum esse ubique secundum essentiam » (*loc. cit.*), et nous lisons dans les *Reportata Parisiensia* (I, 37, 2, 10 ; Wad., t. XI, p. 217) : « Non videtur mihi quod possit demonstrative probari Deum esse ubique per essentiam ; sed ipsum tantum est mihi creditum, et non probatum. » — En outre, les *Theoremata* (XVI, 7 ; p. 294) disent que l'on ne peut donc pas prouver que Dieu soit immense : « igitur non potest probari quod Deus sit immensus ». Cela suppose que l'attribut « immensité » se confond, dans la pensée de l'auteur, avec la présence de Dieu « ubique per essentiam » ; et il en conclut immédiatement qu'on ne peut prouver

que Dieu s'insinue dans la créature et la pénètre : « Et sequitur quod hoc non probatur : illabi. » Or c'est exactement ainsi que Duns Scot nomme l'effet de la présence de Dieu aux choses par son essence : « Quia autem omni rei illabitur ratione suae illimitationis, sic est in omnibus per essentiam » (*Rep. Par.*, I, 37, 2, 13 ; Wad., t. XI, p. 217). Mais la concordance, on le voit déjà, s'étend de la terminologie aux conclusions ; elle s'étend même aux démonstrations (1).

L'adversaire que vise Duns Scot, dans les *Reportata Parisiensia*, est incontestablement saint Thomas. On peut même s'assurer, en comparant les deux textes, qu'il argumente exactement contre la *Summa theologica*, I p., qu. 8, art. 1. Le sens général de la preuve thomiste est que l'agent est toujours présent à ce en quoi il agit immédiatement ; or Dieu agit en toutes choses immédiatement et très intimement, puisqu'il en cause jusqu'à l'être même ; Dieu est donc intimement présent à tout par son action, ce qui suppose sa présence par essence.

Contre cette position, l'argumentation de Duns Scot est très caractéristique de sa pensée, car elle suppose sa conception propre de l'être. Pour saint Thomas, l'être que Dieu donne est celui de l'existence actuelle, qui ne peut être l'effet que d'une création ou d'une conservation créatrice. Pour Duns Scot, l'être est seulement la plus commune des natures, et il n'entraîne pas par soi ce genre d'existence actuelle, qui n'appartient qu'à l'individu. C'est pourquoi, dans sa doctrine, l'agent créé cause l'être en engendrant

---

(1) MM. Landry et Cl. Albanese déduisent des *Theoremata*, tenus par eux pour authentiques, que Duns Scot lui-même considérait comme douteuses les thèses du *De primo principio* et de l'*Opus oxoniense*. Leurs adversaires s'accordent avec eux, au moins sur ce point, qu'accepter l'authenticité des *Theoremata* reviendrait à admettre, soit que Duns Scot s'est contredit lui-même, soit qu'il a ruiné consciemment, par ce traité, tout le reste de son œuvre. C'est ce que disent le R. P. D.-M. de Basly, *Les Theoremata de Duns Scot*, pp. 17-20 ; le R. P. E. Longpré, *La philosophie du B. Scot Duns*, p. 48 (cf. *Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philos. u. Theol.*, Werl i. Westf., 1934, pp. 53-54). Je n'arrive pas à me convraincre qu'il y ait contradiction entre les *Theoremata* et les écrits authentiques. Je ne suis même pas certain qu'il y ait opposition entre eux, comme le suggère M. l'abbé Baudry, dans son article d'ailleurs si clairvoyant (*art. cit.*, p. 176) et avec lequel on peut voir que je suis essentiellement d'accord. Il y a opposition entre les formules, à cause de l'unité d'esprit qui les a inspirées, puisque le même esprit considérait le problème de deux points de vue différents.

une forme substantielle. De ce point de vue, si la cause seconde et Dieu causent simultanément le même être, il est causé une fois de trop et il y a deux causes pour le même effet. (*Rep. Par., ibid.*, 4 ; p. 215.) C'est ce qu'indiquait déjà le *Théorème* XVI, 6 : « Quae necessitas duarum actionum, cum secundum agens sit aeque actu cum producto ? » De plus, même si Dieu agit dans les choses, cela ne prouve pas qu'il leur soit présent, et cela ne prouve donc pas son immensité.

L'argument des *Theoremata* sur ce point est assez énigmatique : « Tum, quia ordo hoc non requirit : cum enim non fit sol, adhuc est terra. Sol enim non est in terra ; igitur non potest probari quod Deus sit immensus » (*op. cit.*, XVI, 7 ; 294). Ainsi, de ce que Dieu agit dans le monde, il ne résulterait pas qu'il y soit présent, puisque, lorsque le soleil n'est plus là, la terre y est encore ; le soleil, en effet, agit sur la terre, et pourtant il n'est pas dedans. Le même argument, mais beaucoup plus développé et plus facile à suivre, se retrouve dans les *Reportata Parisiensia*, I, 37, 2, 6 (Wad., t. XI, p. 216). Plus un agent est puissant, plus il peut agir à distance et moins par conséquent son action sur une chose nécessite sa présence à ou dans cette chose. Dieu, le plus parfait des agents, doit donc plutôt se tenir à distance de ses effets : « Major patet inducendo per agentia naturalia ; sol enim, qui est agens naturale majoris virtutis, potest agere in passum ab ipso distans, generando animalia, et plantas... » etc.

A qui l'auteur des *Theoremata* pense-t-il en écrivant ces lignes ? Aux philosophes arabes, tels qu'Averroës et Avicenne, pour qui Dieu engendre le monde *à travers* une longue série d'intermédiaires, ce qui interdit de déduire son omniprésence de sa causalité. On voit que telle est bien sa pensée à la proposition qui suit immédiatement : « Non potest probari Deum posse aliquid immediate producere, nisi tantum unum effectum primum. » C'est la 44ᵉ des propositions condamnées en 1277 ; or Duns Scot sait fort bien que jamais Avicenne ne s'est avancé au delà, et que même Aristote, à supposer qu'il ait clairement conçu la création *ex nihilo*, n'a jamais pensé que Dieu puisse créer plus d'*une* créature. Mais admettre que c'est là tout ce que la raison naturelle peut savoir, c'est admettre que la philosophie, réduite à ses seules ressources, ne prouve pas plus la toute-puissance de Dieu qu'elle ne prouve son immensité.

Que Dieu soit infiniment puissant, c'est ce que les philosophes peuvent prouver, en un certain sens. Ils ont en effet établi

que Dieu est tout-puissant *intensive*, en ce sens que sa puissance, qui s'exerce éternellement, est inexhaustible ; mais ils n'ont jamais admis que Dieu soit tout-puissant *extensive*, c'est-à-dire, que sa puissance puisse tout produire sans conditions. Au contraire, comme le font observer les *Theoremata* (XVI, 9 ; Wad., t. III, p. 294), même si Dieu peut tout, il ne peut rien faire en dehors de l'ordre des causes : il produira lui-même *un effet*, à travers lequel il en produira d'autres, et ainsi de suite. Dieu n'est donc pas un agent volontaire et libre, mais une nature qui ne peut agir autrement qu'elle agit. D'où cette nouvelle conséquence : si l'on ne peut pas prouver que Dieu soit coéternel à sa créature, ainsi que nous l'avons vu, on ne peut pas non plus prouver que la créature ne soit pas coéternelle à Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner que, du point de vue de la raison seule, on ne puisse pas prouver que Dieu peut faire tout ce qu'il a le pouvoir de faire. Ce n'est pas, pourtant, que le pouvoir lui manque ; sa puissance est infinie, c'est plutôt que la nature même des choses exige qu'elles soient produites selon un certain ordre, et aussi que chacune d'elles exerce une causalité qui lui est propre. S'il crée, Dieu peut donc tout faire, mais en ordre, et en laissant à chaque créature le pouvoir de produire la suivante, car si on refuse ce pouvoir aux créatures, il devient impossible de prouver qu'elles ne sont pas superflues : « Unde non potest probari quod Deus sit omnipotens proprie. » (*Theor.*, XVI, 10 ; Wad., t. XI, p. 295.)

Toutes ces positions se retrouvent, non seulement dans le fameux *Quodlib.*, VII, mais dans les autres écrits théologiques de Duns Scot, et elles y sont appuyées par les mêmes raisons. 1° Les Philosophes n'ont jamais prouvé que la création par Dieu d'un effet unique (*Rep.*, *Par.*, II, 1, 3, 8-9 ; Wad., t. XI, pp. 248-249). 2° Ils n'ont jamais prouvé que le monde ne soit pas coéternel à Dieu, c'est-à-dire, qu'il ait été créé de rien, au sens de « post nihil, ordine durationis. Et dico quod Arisoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo ». Cela ne veut d'ailleurs pas dire qu'on ne puisse prouver par la raison naturelle que le monde a eu un commencement ; Aristote et Avicenne auraient pu, ils auraient même dû le voir ; en fait, ils ne l'ont pas vu (*op. cit.*, 11 ; p. 250). Cela montre simplement qu'il faut distinguer entre l'état de la raison naturelle chez le philosophe et son état chez le théologien. 3° Enfin, toute l'erreur des philosophes vient de ce qu'ils ont conçu Dieu comme une cause *nécessaire*, si bien que les conditions d'exercice de sa puissance infinie se trouvaient pour eux limitées

par cette nécessité. Ils n'ont donc jamais eu notre conception de la création *ex nihilo* : pour nous, Dieu peut créer toutes choses de rien, immédiatement et sans intermédiaires ; pour eux, Dieu ne peut créer de rien qu'un effet. Ils n'ont donc enfin jamais eu notre conception de la toute-puissance absolue de Dieu, et, remarquons bien cet argument typique qui suffit à établir l'unité d'esprit des deux œuvres : le fait qu'aucun philosophe ne s'est jamais élevé à cette notion, s'il ne prouve pas qu'elle soit indémontrable *en soi*, suffit à prouver qu'elle le reste pour une raison que nulle révélation n'éclaire : « Quod autem sic sit tantum credita (omnipotentia Dei), et quod non possit probari per rationem naturalem, *probatur* quia Philosophi solum innitentes rationi naturali non potuerunt secundum principia sua hoc ponere, quia posuerunt causam primam necessario agere, et tunc si ponerent causam primam esse omnipotentem isto modo, sequerentur exinde multa inconvenientia » (*Rep. Par.*, I, 42, 2, 4 ; Wad., t. XI, p. 225). Ce que sont ces inconvénients, Duns Scot nous le dit de suite : d'abord, il n'y aurait pas de causes secondes véritables ; ensuite, un Dieu qui cause tout nécessairement ne devrait avoir produit qu'un monde parfait ; or il y a du mal dans le monde ; l'imperfection même des choses créées prouve donc qu'elles ne peuvent pas avoir été créées immédiatement par Dieu : « Sequeretur quod nulla esset causa secunda, quia prima omnia produceret, et sic secunda privaretur propriis operationibus, quod est magnum inconveniens [cf. *Theor.*, XVI, 10 : « non posset probari causas alias non superfluere »]... Sequeretur etiam nullum esse malum in rebus, quia perfectissima causa necessario agens nullum defectum sinit in effectu suo » (*Rep. Par.*, *ibid.*). Il faut donc « ut concurrat causa immediata imperfecta, ex qua proveniat imperfectio in effectu » (*ibid.*, 5 ; p. 225). N'est-ce pas là ce qui donne un sens précis à la formule obscure du Théorème XVI, 10 : « Non potest probari quod Deus potest facere quicquid potest fieri ex parte sui ; licet propter defectum agentis non includat contradictionem » ? En d'autres termes, ce n'est pas à cause d'un défaut dans l'agent divin lui-même qu'il ne peut pas produire tout ce à quoi sa puissance infinie s'étend ; si sa toute-puissance est limitée, c'est à cause de l'imperfection des effets créés eux-mêmes. Pourrions-nous donner un sens à ce théorème si nous ne disposions des *Reportata Parisiensia* ? Et quel autre que Duns Scot a nié que l'on puisse prouver la toute-puissance divine, *en ce sens*, et *pour ces raisons* ?

V

Conclusions

Nous sommes partis d'une thèse qui s'est accréditée au cours de ces dernières années, et que l'autorité justement acquise de ses auteurs a largement propagée. Le P. D.-M. de Basly l'a formulée en termes très clairs dès son article sur *Les Theoremata de Scot* (*Arch. fr. hist.*, t. XI, 1918, p. 20) : « La critique interne du traité *De Theorematibus* s'oppose tout à fait à ce qu'il soit considéré comme la réalisation du projet dont Scot nous entretiendrait dans le *De primo principio*. Et Scot n'aurait pu, tel que Maurice du Port l'a édité, composer jamais un tel ouvrage, sans se mettre en contradiction flagrante et directe avec lui-même dans les points les plus graves. Et que l'on ne parle pas d'évolution de la pensée, évolution naturelle et fatale en tout homme ; il s'agit ici d'une contradiction complète et radicale en des points essentiels que, dans ses autres ouvrages, Duns Scot a constamment tenus. » Reprise par d'autres historiens, et confirmée par des arguments nouveaux, cette thèse est aujourd'hui considérée comme la plus probable, non pas, bien entendu, par le P. Balić ou par M. l'abbé Baudry, mais par les historiens ou théologiens qui représentent l'opinion moyenne des centres d'études franciscaines. La formule lapidaire du P. E. Longpré : « Les Théorèmes dans leur ensemble sont la négation de la philosophie et de la théologie de Duns Scot » (*op. cit.*, p. 48), lui a donné sa forme définitive. Accueillie dans le *Grundriss* d'Ueberweg (11e édit., p. 508), recommandée par le P. B. Gölz, en 1934, devant la conférence des Lecteurs franciscains d'Allemagne (*art. cit.*, pp. 55-56), la thèse de l'incompatibilité des *Theoremata* avec la doctrine de Duns Scot est devenue, non une vérité officielle, mais une thèse assez généralement reçue chez les interprètes autorisés de Duns Scot.

On comprend qu'elle le soit, s'il est vrai qu'attribuer cet écrit à Duns Scot oblige à interpréter ensuite sa doctrine, comme l'on fait Cl. Albanese et M. l'abbé Landry. Ce que l'on comprend un peu moins, c'est que cette conclusion se soit présentée comme résultant d'un examen « très méticuleusement conduit ». Quoi qu'il en soit, la critique un peu plus méticuleuse que nous venons de tenter ne l'est pas encore autant qu'il faudrait ; plus complète que les précédentes, elle est encore très incomplète ;

c'est donc sous réserve de ce qu'une critique interne complète, doublée d'une critique externe objective, pourra plus tard nous apprendre, que nous proposons les conclusions suivantes :

1° Il n'y a aucune contradiction entre les thèses philosophiques contenues dans les Théorèmes I à XIII et la doctrine authentique de Duns Scot ; au contraire, on ne peut correctement interprêter ces Thérèmes qu'en supplémentant par les œuvres authentiques de Duns Scot les informations souvent trop brèves qu'ils nous donnent. Non seulement ces écrits concordent, et sur des points où les thèses les plus typiquement scotistes sont engagées, mais les termes techniques et les formules qui les expriment sont les mêmes dans les deux séries de textes. La critique interne, dans la mesure où elle est compétente, conclurait donc bien plutôt à l'authenticité des treize premiers *Theoremata*.

2° La discussion des *Théorèmes* XIV-XVI conduit l'historien à poser le même problème en termes différents. Au lieu de se trouver en présence de textes qui affirment ce qu'affirme ordinairement Duns Scot, il constate alors que les *Theoremata* présentent comme indémontrable ce que Duns Scot lui-même a souvent démontré ailleurs. On s'est pourtant trop hâté d'en conclure que les *Theoremata* s'opposent ici à la doctrine de Duns Scot, ou la contredisent. Duns Scot n'a jamais prétendu que les preuves de l'existence de Dieu développées par le *De primo principio*, l'*Opus Oxoniense* et les *Reportata Parisiensia*, auraient pu se formuler telles quelles, et atteindre à la même nécessité, si elles n'étaient élaborées par un philosophe qui soit en même temps un théologien. C'est toute la question. Les *Theoremata* ne contredisent pas l'*Opus Oxoniense* s'ils disent que l'on ne peut prouver l'existence de Dieu dans des conditions où l'*Opus Oxoniense* lui-même enseigne qu'il devient impossible de la prouver. Tout au contraire, s'il en était ainsi, ces deux œuvres se confirmeraient mutuellement.

Or nous savons par ailleurs qu'il en est bien ainsi. Toutes les preuves scotistes de l'existence de Dieu se fondent sur l'être et ses propriétés transcendentales ; c'est même pourquoi ces preuves, tirées *ex necessariis*, sont nécessaires. Mais l'*Opus Oxoniense* lui-même nous apprend, que l'intellect humain ne serait même pas capable, naturellement et sans l'aide de la Révélation, de s'élever à la véritable notion d'être, qui est l'objet de la métaphysique. Le demi-succès d'Avicenne lui-même, cet infidèle, ne s'expliquerait pas si l'on ne savait qu'il s'est inspiré d'une théologie. Puis-

qu'il en est ainsi, comment ne pas voir que toute la métaphysique de l'*Opus Oxoniense* repose sur la saisie d'un objet que, bien que ce soit son objet naturel, l'intellect de la nature déchue n'est plus capable, à lui seul, de découvrir ? Toutes les preuves de l'existence de Dieu contenues dans une métaphysique qui doit à la foi la connaissance distincte de son objet, sont donc, pour autant, redevables à la foi de la nécessité qui fait leur certitude. Pour contredire l'*Opus Oxoniense*, les *Theoremata* auraient donc dû dire le contraire de ce qu'ils disent, et enseigner que la métaphysique qui, *pro statu isto*, bénéficie déjà du secours de la théologie pour se constituer comme métaphysique, n'a plus besoin de la théologie pour traiter de l'objet du théologien.

Concluons donc, avec Maurice du Port, que « suprêmement catholique avec les théologiens, Duns Scot se montre, sur le terrain de la raison, plus que grec avec les philosophes (1) ». Et ce Grec n'est pas moins Duns Scot que ne l'est ce catholique ; éliminer les *Theoremata* de l'œuvre de Duns Scot, c'est, non point certes se condamner à méconnaître le sens profond de sa doctrine, mais s'y exposer. C'est peut-être en effet le moderniser, en le tirant dans une direction où il a toujours refusé de s'engager. Nous en sommes venus à croire que nos preuves de l'existence de Dieu ne doivent rien qu'à la seule métaphysique, et qu'elles eussent été ce qu'elles sont quand bien même la théologie chrétienne n'eût jamais existé. L'horreur, trop justifiée, du fidéisme, a peut-être fait parfois pencher la balance vers un semi-rationalisme, que ce n'est pas ici le lieu de discuter pour lui-même, mais dont il est en tout cas certain que Duns Scot n'a jamais voulu. Interpréter la métaphysique de l'*Opus Oxoniense* comme si, née dans une théologie, elle pouvait en être extraite et abstraite sans en être affectée, c'est, je le crains, commettre un contre-sens grave sur la nature même de l'*Opus Oxoniense* ; on ne peut guère manquer de le commettre lorsque, pour prouver que cette œuvre contredit les *Theoremata*, on souligne le fait qu'elle contient des preuves nécessaires de l'existence de Dieu sans ajouter que, si ces preuves y sont nécessaires, c'est précisément parce qu'elles s'intègrent à une théologie : à cette théologie même dont le philosophe que l'auteur des *Theoremata* critique prétend pouvoir se

(1) « Cum Theologis enim summus catholicus, et cum philosophis plus quam Graecus existit. » Maurice du Port, *Annot. in Theor. XVI* ; Wad., t. III, pp. 295-296.

passer. Quel que soit l'auteur des *Theoremata*, sa pensée et celle de Duns Scot ne sont que l'envers et l'endroit d'une même pensée ; rien ne nous autorise donc à les opposer.

3° Ajoutons enfin que, même si les *Theoremata* sont de Duns Scot, ils ne feront aucunement de sa doctrine un Occamisme [1]. Fions-nous-en là-dessus au *Venerabilis Inceptor*. S'il a sans cesse criblé Duns Scot de ses flèches, ce n'est pas seulement, comme le suppose le bon Maurice du Port, à cause de l'intransigeance et du zèle unique pour la vérité des Franciscains, « qui nemini parcunt » ; ce n'est pas tant non plus parce que l'un était Anglais et l'autre Ecossais, « qui raro concordant [2] », mais pour des raisons plus complexes et de nature plus directement philosophique.

Comme tous les théologiens de son temps, Duns Scot a été profondément ému par l'expérience averroïste, et, à bien des égards, toute sa doctrine n'est que l'une des réactions chrétiennes possibles contre Averroës. Pour un averroïste, Aristote et Averroës ont connu tout ce que la raison naturelle peut connaître, et ils l'ont irréfutablement démontré. Pour Duns Scot, Aristote et Averroës

---

(1) Le caractère occamiste des *Theoremata* affirmé par le P. D.-M. de Basly, *art. cit.*, p. 22 ; et par le P. E. Longpré, *La philosophie de Duns Scot*, p. 110, est justement contesté par M. l'abbé Baudry, *art. cit*, pp. 181-193. Pour que cela fût vrai, il faudrait que la théorie de la connaissance exposée dans les treize premiers fût très différente de ce qu'elle est, car même à part l'argumentation dirigée contre le « loquens » qui s'y trouve, le réalisme qu'elle expose contredit directement le nominalisme d'Occam. Si l'on pense à Occam, c'est surtout à cause des Théorèmes XIV-XVI ; mais on n'est pas occamiste pour dire qu'on ne peut démontrer, *ratione mere naturali*, ce que peut démontrer la raison quand la foi l'éclaire. L'occamisme consiste à soutenir que ce que la raison ne peut démontrer par ses seules ressources, elle ne peut *jamais* le démontrer même lorsqu'elle travaille à la lumière de la révélation. C'est justement là ce que Duns Scot prétendait faire, et ce qu'Occam ne lui a jamais pardonné d'avoir fait.

(2) « Nescio enim quo zelo ductus Gulielmus Occham, ubi supra, et *Quodlib.* VII, qu. 17 et sequentibus, et *Quodlib.* III, quaest. 1, conatus est totum processum Doctoris in hoc capitulo et sequenti perturbare : aut quia Anglicus, et iste Scotus, qui raro concordant..... ; aut quia forte fidem christianam magnificando, voluit omnia ista esse credita... Forte etiam non in vituperium Doctoris, quem suum, et religionis, et subtilem plerumque nominat, scripsit, sed rigore Minorum, cunctos ingenii elevatione et indagine, salva pace aliorum dixerim, transcendentes, usus est ». M. du Port, *Annot.*, in *De primo principio* ; Wad., t. III, p. 236, n. 18-19.

ont expérimentalement démontré quelles sont les limites de la raison naturelle sans la lumière de la révélation. Il ne dit donc pas, comme Jean de Jandun : voilà ce que la raison prouve, voici ce que la foi croit, et ce qui est nécessaire pour la raison s'oppose à ce que la foi enseigne ; Duns Scot dit, au contraire : voilà ce que la raison croit démontrer quand elle est seule, et voici ce qu'elle devient capable de démontrer quand elle se conjugue à la révélation. Il s'oppose donc doublement à l'averroïsme, dont les partisans, pour avoir isolé la raison de la foi, ont cru démontrer des thèses qui ne sont aucunement prouvées, et ont considéré comme indémontrables des thèses qu'il est possible de démontrer. Les philosophes païens ne sont pas pour lui la mesure de ce que peut la raison humaine, comme ils le sont pour les averroïstes, mais la mesure de ce que peut cette raison sans le secours de la foi : « Nec sequitur, Philosophi hoc posuerunt ; igitur illud est notum demonstratione per rationem naturalem. Multa enim non posuerunt Philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem ; et multa ponunt, quae non possunt demonstrari » (*Rep. Par.*, II, 1, 3, 11 ; Wad., t. XI, p. 250). Voilà la vraie position de Duns Scot ; cherétins ou non, les métaphysiciens n'apportent pas de preuves *évidentes* lorsqu'ils concluent sur Dieu à partir de l'être ; quant aux preuves *nécessaires*, ils n'en trouvent presque jamais, ou ils en trouvent toujours, selon qu'ils s'inspirent ou ne s'inspirent pas de la Révélation.

C'est contre quoi s'est vivement élevé Guillaume d'Occam. Occam ne pense pas que les démonstrations rationnelles des averroïstes soient nécessaires, mais il n'admet pas non plus que la foi puisse conduire la raison vers des nécessités rationnelles que, sans son aide, elle n'aurait pu discerner. Ce qui l'irrite, dans la doctrine de Duns Scot, c'est précisément cette prétention de trouver des preuves métaphysiques nécessaires en théologie après avoir avoué que la raison seule serait incapable de les lui fournir en philosophie pure. Cette opposition foncière des deux doctrines a des racines très profondes, non seulement dans la théologie, mais aussi dans la philosophie des deux penseurs. Même si l'on démontrait que les *Theoremata* sont certainement de Duns Scot, et qu'il n'a rien écrit d'autre, on n'en ferait pas un occamiste, car les *Theoremata* contiennent la doctrine de la *natura communis*, le réalisme métaphysique et l'univocité de l'être, qu'Occam rejette en tant que philosophe, et qui vont précisément permettre à Duns Scot de greffer une métaphysique

rationnelle et dogmatique sur les données de la révélation. Supposez que la base philosophique des *Theoremata* soit le nominalisme d'Occam, toutes les preuves rationnelles nécessaires dont l'*Opus Oxoniense* est rempli deviendront du même coup impossibles. Mais Dieu s'est révélé comme Être, et notre métaphysique est justement une science de l'être. C'est cette science naturelle de l'être que la théologie attire à soi et règle, non pour conférer à ses conclusions leur nécessité formelle, qui est essentiellement rationnelle, mais pour la conduire vers les vérités dont elle sera dès lors capable de prouver, sinon l'évidence, du moins la nécessité. Que les *Theoremata* soient ou non de Duns Scot, l'*Opus Oxoniense* doit être interprété comme s'ils étaient de lui.

C'est cette confiance en la nécessité des preuves trouvées par une raison que la foi guide, qu'Occam n'a jamais pardonnée à Duns Scot. Plus clairvoyant que maint critique moderne, il a fort bien vu que le scotisme n'est pas un septicisme philosophique racheté par un fidéisme théologique. C'en est tout le contraire puisque la révélation a précisément pour effet de libérer la philosophie de l'erreur, tout d'abord dans son domaine propre, mais surtout lorsqu'elle prétend en sortir pour s'élever jusqu'à Dieu. C'est ce qu'Occam n'a jamais voulu admettre. Si donc l'on veut comprendre Duns Scot, ce n'est pas à Occam qu'il faut le comparer, mais aux représentants d'une tradition à laquelle les *Theoremata* et l'*Opus Oxoniense* se réfèrent souvent, et qu'il prolonge en la renouvelant. Nul grand penseur ne tient dans une formule, mais un *Credo ut intelligam* qui, pour passer de la foi à l'intelligence, ferait confiance à la Métaphysique d'Avicenne, lui emprunterait le matériel et la technique de ses démonstrations, puis la redresserait et la compléterait en orientant vers la certitude de la foi la nécessité des preuves, voilà, si je ne me trompe, ce que fut à peu près l'œuvre de Duns Scot. Pour lui trouver une famille, ce n'est pas à Occam, ce n'est même pas à saint Thomas d'Aquin, c'est plutôt à Richard de Saint-Victor et à saint Anselme qu'il conviendrait de le comparer.

Étienne GILSON.

N. B. — Depuis que ce travail a été composé, une de ses parties a été rédigée de manière beaucoup plus étendue par les soins de notre ami, le R. P. Philotheus Böhner, O. F. M. : c'est celle qui traite de *La Métaphysique et notre connaissance de Dieu* ; on trouvera ce travail sous le titre E. GILSON, *Metaphysik und Theologie nach Duns Dcotus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1935 (3), p. 209-231.

CATALOGUE DES MANUSCRITS DIONYSIENS
DES BIBLIOTHÈQUES D'AUTRICHE.

par

le P. G. Théry, O. P.

(*suite et fin*) (1)

22

BIBLIOTHÈQUE DES AUGUSTINS DE KLOSTERNEUBURG

Ms. 293

Papier, xve s., 243 feuillets, 29 × 30 mm. ; 2 colonnes, plusieurs mains ; lettres initiales rouges et bleues ; de Klosterneuburg : « liber sancte Marie in Neunburga claustrali : » (fol. I^r, 106^v, 243^v) ; « ex libris can. reg. bibliothecae Claustroneoburgensis. 15 Iulii 1656. » (fol. I^r).

I. — 135-136^v : Hugo de S. Victore tractatus super Ierarchiam.
  Inc. : Mobile enim eorum semper = *P.L.*, t. CLXXV, 1035 D.
  Expl. : et acutum et superfervidum dilectionis = *ibid.*, 1039 D.

2. — Puis fol. 136^v-1, nous avons un paragraphe bien séparé, avec ce texte :
  De bono eterne contemplationis.
  Inc. : quid est illud bonum eterne contemplationis = *ibid.* 1063 B, 9.
  Expl. : ut iocundum tibi sit, quod extra te est = *ibid.*, 1063 D.

---

(1) Voir AHDLMA, t. X, p. 163-264.

REMARQUE

Les auteurs du catalogue, les RR. PP. H. PFEIFFER et B. CERNIK, *Catalogus Codicum Manu Scriptorum qui in bibliotheca Canonicorum Regularium S. Augustini Claustro-Neoburgi asservantur*, Klosterneuburg, 1930, t. II, p. 50, parlant du traité que nous venons d'indiquer, déclarent qu'il est inédit : « Hoc opus ineditum extat in bibl. nation. Vienn. (N. 900, 3) ».

En réalité, comme nous l'avons indiqué en décrivant ce manuscrit 900, il s'agit d'un extrait du commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste.* — Remarquons aussi que dans les deux manuscrits, cet extrait est suivi d'un *Tractatus de arbore amoris divini* (Vienne, fol. 52r-66v ; Klosterneuburg, fol. 136v-2-138v-2).

23

Ms. 354

Parch., XIIe s., 119 feuillets, 282 × 200 mm. ; deux mains ; de Klosterneuburg : « liber sancte Marie in Niwenbruch. Al. Saxo » [1] (fol. 1r, 119r) ; « liber b. virginis ad Nawburgam Claustralem. Liber sancte Marie in Newnburga Claustrali » (fol. 56r) ; « Can. reg. bibliothecae inscriptus est 2 Iunii 1656. » (fol. 1r).

Fol. Ir. ROVDGER. SUMMA BREVIS IN IERARCHIAS S. DIONISII ARIOPAGITE.

Inc. : Trina ierarchia patet hac in theologia

Expl. : Hoc laudis munus, decet hunc qui trinus et unus.

a) Sur Rudger I, voir ms. 754 de Vienne

b) Sur le texte, ms. 2237 de Vienne

2-119r COMMENTAIRE D'HUGUES DE SAINT-VICTOR SUR LA HIÉRARCHIE CÉLESTE = *P. L.*, t. CLXXV, 923-1154.

Inc. : Incipit opus magistri Hugonis (de S. Victore) in ierarchias sancti Dionisii episcopi, de differentia mundane

(1) Le catalogue des PP. Pfeiffer-Cernick, renvoie à la description du ms. 5, t. I, p. 5, où nous lisons la même note. Cet Albert Saxo de Hunoldesburch fut bibliothécaire de Klosterneuburg (a. 1263) et il signa de nombreux manuscrits. Par la suite, on imita son écriture.

theologie atque divine et de ministrationibus earum. Iudei signa querunt.

Expl. Sanctitas condescendit. Explicit expositio magistri Hugonis et prepositi Sancti Victoris super librum primum ierarchiarum Dionisii Areopagite. Amen.

Remarques

Nous avons ici quelques gloses marginales tardives.

On possède plusieurs catalogues de la bibliothèque des Augustins de Klosterneuburg : du XIIe s. ; du commencement du XIIIe s. ; un autre du XIIIe s. ; de 1330. Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 91-118.

On y trouve trace du ms. 354 contenant le commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste* : Idem (Hugo) in primum librum ierarchiarum (catalogue du XIIe s. ; *op. cit.*, p. 94) ; Idem super ierarchiam Dionisii (catalogue du XIIIe s. ; *op. cit.*, p. 98) ; Item Hugo super ierarchias sancti Dyonisii episcopi de differentia mundane theologie et divine (catalogue de 1330 ; *op. cit.*, p. 106) (1).

Nous n'avons trouvé aucune mention des autres manuscrits. Notons qu'on possédait aussi à Klosterneuburg une Passion de Denys : Item passiones sanctorum primo Dionysii, item Fortunate virginis etc. (catalogue de 1330 ; *op. cit.*, p. 114) (2).

24

Ms. 361

Papier, XIVe s. (1397), 202 feuillets, 2 col., 287 × 210 mm. ; de Klosterneuburg : « Liber s. Marie in Neuburga Claustrali » (fol. I^r, 91^r, 203^v) ; « Can. reg. Claustroneoburgensi bibliothecae iure inscriptus 27 Oct. 1656 ». (fol. I^r).

Commentaire sur la Hiérarchie Ecclésiastique de Thomas d'Hibernie : fol. 131^r-139^v.

Inc. : Numquid nosti ordinem celi componens rationem eius in terra, Iob, 38. Secundum beatum Dionysium ecclesiastica Ierarchia est ordinata ad instar et similitudinem

(1) Voir aussi H. J. Zeibig, *Die Bibliothek des Stiftes Klosterneuburg. Ein Beitrag zur österreichen Literaturgeschichte*, dans *Archiv für Kunde österreichischen Geschichts-Quellen*, t. I (1850), p. 281.

(2) Ibid., p. 295.

angelice hierarchie. Est enim secundum ipsum totius universi triplex hierarchia, scilicet suprema, media et infima.

Expl. : nam illi de ecclesiastica Ierarchia solum illa peccata committunt et ipsi soli ab illis sacramentaliter absolvi (139^{v}) possunt etc. Explicit compendium de ierarchia editum a magistro Thoma Ybraco. Sub anno domini 1397 (ce chiffre a été écrit au dessus d'un autre qui a été effacé) finitum est compendium supradictum in vigilia beati Augustini, hora vesperarum vel quinta.

Voir introduction générale ; p. 205-209.

25

Ms. 1128

Parch., XIVe s., provenant de Klosterneuburg : « Can. Reg. Claustro Neoburgo Bibliothecae inscriptus 30 Oct. 1656. »

Contient des œuvres de Thomas Gallus. Incipit liber beati Dionisii Aryopagite de Ierachya (*sic*) angelica et ecclesiastica

41^{r-1}-48^{r-1} : EXTRACTIO DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE :

a) Prologue (fol. 41^{r-1})

Inc. : Cum in libris magni Dionisii.

Expl. : legantur purus textus librorum et ista extractio. Voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XV p. 29.

b) Texte de l'*Extractio* sur la *Hiérarchie céleste*.

Inc. : Omne bonum naturalium. Voir *ibid.*, p. 30.

Expl. : sacramentum, etc., Proverb. XXVa : Gloria Dei est etc. Voir ms. 695, p. 213.

48^{r-1}-65^{r-2} : EXTRACTIO DE LA HIÉRARCHIE ÉCCLÉSIASTIQUE :

Inc. : O Thimothee, quam pluribus. Voir *Opera Dionysii Cartus.*, *ibid.*, p. 369.

Expl. : divini ignis accendam scintillas. Voir *ibid.*, p. 595.

65^{v-1}-88^{v-1} : EXTRACTIO DES NOMS DIVINS :

Inc. : Post librum de divinis characteribus. Voir *ibid.*, t. XVI, p. 39.

Expl. : duce deo, transibimus. Voir *ibid.*, p. 349.

8^{v-1}-90^{v-1} : EXTRACTIO DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE :

Inc. : Trinitas superessentialis, superdea et superbona. Voir. *ibid.* p. 454.

Expl. : ab omnibus absoluti et super omnia eminentis. Voir ibid., p. 469.

90^{v-1}-93^{v-1} : EXTRACTIO DE L'ÉPÎTRE A TITE :

Inc. : O Thyte, quod tot a me. Voir *ibid.*, p. 578.

Expl. : iuxta consonantiam scripturarum. Voir *ibid.*, p. 583. Actum in claustro Sancti Andrae Vercelensis anno gracie MCCXXXVIII. Amen.

93^{v-1}-92^{v-2} : PETIT TRAITÉ DE THOMAS GALLUS SUR LA CONTEMPLATION :

Inc. : Spectaculi (sic) contemplationum secundum ascensum

Expl. : opus gracie, non nature.

REMARQUES

1° Ce manuscrit de Klosterneuburg divise les chapitres de la bible en lettres *a,b,c,* comme les anciens manuscrits des œuvres de Thomas Gallus. Voir notre étude sur Thomas Gallus et la Bible, dans l'ouvrage que nous publions sur ce victorin.

2° Dans ce ms. 1128, l'Extractio de Thomas est datée de 1238, du séjour de Thomas Gallus à Verceil. Ni dans le ms. 695 de la bibliothèque de Vienne, ni dans le ms. 69 du Collège Merton à Oxford, nous ne trouvons pareille précision. Cette date est absolument exacte, comme on pourra s'en rendre compte dans notre étude sur Thomas Gallus.

3° Traité de la contemplation. On le trouve dans le ms. 695 de Vienne, fol. 15^{v-2}-17^{v-1} ; ms. 69 de Merton College, à Oxford, fol. 138^{v-1}-139^{v-1}. Il a été composé par Thomas Gallus entre 1244 et 1246. Nous l'éditons dans notre travail d'ensemble.

BIBLIOTHÈQUE DES CISTERCIENS D'HEILIGENKREUZ

26

Ms. III

Parch., XIIe s., 131 feuillets, 30 × 200 mm. Fol. 1^{r} : « B.M.V. ad S catalogo inscriptus N.I » ; et sur une feuille de papier collée sur la couverture nous lisons : « sub classe I : monasterii B.M.V., Ord sac. Cisterc. ad S. Crucem cathalogo inscriptus Ord. 4, Litt. A.N. 7 ».

I-7^{r} : Différentes pièces de Scot et d'Anastase :

a) Lettre d'Anastase : Inter cetera (fol. 1^{v}-3^{r}) = *P.L.*, t. CXXII, 1025-1030.

Le titre : *Prefatio Anastasii apost. Sedis bibliothecarii ad regem Carolum*, et les premiers mots de la lettre : *Inter cetera studia, quae tam laudabilis actio, quam saluberrima commonitio, quin etiam* (*odorifera*) sont écrits en grandes capitales rouges et noires.

b) Hanc libam... uva feras (fol. 3^{v}) de Jean Scot = *P.L. ibid.*, 1029-1030.

c) Lettre de Scot à Charles le Chauve :

Valde quidem ammiranda... per excellentiam essentie recurrere (fol. 3^{v}-6^{v}) = *P.L.*, *ibid.*, 1031-1036.

d) Lumine sidereo... dicta docent (fol. 6^{v}-7^{r}), de Scot = *P.L. ibid.*, 1037-1038.

7^{v}-33^{r} : Hiérarchie Céleste, d'après Jean Scot :

a) Titres des chapitres (fol. 7^{r}-7^{v}) = *P.L.*, *ibid.*, 1035-1036.

b) Épigramme : Angelice sapientie... pulchritudinem = *P.L.*, *ibid.*, 1037.

c) Texte de la *Hiérarchie céleste*, d'après la version de Scot (fol. 7^{v}-33^{r})

Inc. : Omne datum optimum = *P.L.*, *ibid.*, 1037.
Expl. : silentio honorificantes = *P.L.*, *ibid.*, 1070.

Entre la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclé-*

siastique il n'y a pas de séparation dans le manuscrit ce qui explique les divisions défectueuses introduites par le P. B. GSELL, dans son catalogue paru dans les *Xenia Bernardina* I.B., (Xenia, p. II) Vienne 1891, p. 151. Il fait terminer la *Hiérarchie céleste* par ces mots : *theoria eius*, qui appartiennent en réalité à la préface de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Voir *P.L.*, *ibid.*, 1072 A, 4.

La traduction de Jean Scot est accompagnée de gloses de Maxime le Confesseur.

33v-67v : HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE :

a) Epigramme : Symbola... claritate (fol. 33v) = *P. L.*, *ibid.* 1069.

b) Titres des chapitres de la *Hiérarchie ecclésiastique*, suivis de la pièce : *Precumbentium... theoria eius* (fol. 43v) = *P.L.*, *ibid.*, 1071-1072.

c) Texte de la *Hierarchie ecclésiastique* (34r-67v)

Inc. : (à l'encre noire d'une écriture rapide) : Quia quidem secundum nos divinorum, et en marge dans le sens de la longueur : quia quidem secundum nos ierarchia puerorum. Ce sont des indications pour le rubricateur. Nous lisons ensuite : divinorum sacratissima = *P.L.*, *ibid.*, 1071 A.

Expl. : usque vapores = *P.L. ibid.*, 112 B.

67v-112v : NOMS DIVINS :

a) Épigramme : In animum... ymnos (fol. 67v) = *P. L.*, *ibid.*, IIII

b) Titres des chapitres (fol. 67v-68v) = *P. L.*, *ibid.*, 1111-1112.

c) Texte des *Noms divins*, d'après la traduction de Jean Scot (fol. 68v-112v)

Inc. : 68r espace blanc où il est écrit pour être rubriqué (ce qui n'a pas été fait), : Que sit racionis interpretatio et que de divinis nominibus traditio. Nunc autem, o beate, post theologicos caracteres in divinorum nominum. Puis le texte normal continue : replicationem, quantum licet = *P.L.*, *ibid.*, 113.

Expl. : deo transcendemus = *P.L. ibid.*, 11172 B, 4.

Puis en rubrique : Tuam mentem irrigans, Dionisi, fluentis Pauli, eterni fulgoris deitati totum radium desi-

derans, indeficientem nominibus dei nominationis acquisisti splendorem = *P.L.*, *ibid.*, 1171, n.a.

112^{v}-116^{r} : Théologie Mystique :

a) Titres des chapitres (fol. 112^{v}) = *P.L.*, *ibid.*, 1172.

b) Épigramme : Novam claritatem... nominare (fol. 113^{r}) = *P.L.*, *ibid.*, 1171.

c) Texte de la *Théologie mystique*, d'après Scot (fol. 113^{r}-116^{r}).

Inc. : 113^{r} espace blanc où il est écrit pour le rubricateur — mais là non plus il n'a pas exécuté son travail — : Trinitas superessentialis et super. Ce texte se lit encore en marge dans le sens de la longueur ; puis le texte continue : deus et superoptime = *P.L.*, *ibid.*, 1171.

Expl. : summitas omnium = *P.L.*, *ibid.*, 1176.

116^{r}-128^{v} : Les dix lettres :

a) Titres des 10 lettres (fol. 116^{r})

b) Texte des lettres (1e à Caius = fol. 116^{r} ; IIe à Caius fol. 116^{v} ; IIIe à Caius = fol. 116^{v} ; IVe à Caius = fol. 116^{v} ; V^{e}, à Dorothée = fol. 117^{r} ; VIe, à Sosipater = fol. 117^{v} ; VIIe, à Polycarpe = fol.117^{v} ; VIIIe, à Démophile = fol. 118^{v} ; IXe, à Tite = fol. 124^{r} ; X^{e}, à s. Jean = fol. 128^{r}) Explete sunt decem epistole Dionisii ariopagite archiepiscopi athenarum.

Remarques

Dans un ancien catalogue du xive siècle, on trouve mentionné à Heiligenkreuz des œuvres dionysiennes : Dionisius in ierarchiam primum. Secundum eiusdem. Ierarchia Dyonisii (Gottlieb, *op. cit.*, p. 32). Est-ce notre ms. III qui est ainsi décrit ? Nous trouvons une indication plus certaine dans le catalogue établi avant 1301 :

> Libri Dyonisii : De gerarchia celesti capita XLI (?). De gerarchia ecclesiastica capita VII. De divinis nominibus capita XIII. Epistole X. De mistica theologia capita V (Gottlieb, *op. cit.*, p. 40).

Nous trouvons aussi mention dans ce catalogue, de l'épitre du Pseudo-Denys sur la mort des apôtres Pierre et Paul : Epistolam de morte apostolorum Petri et Pauli require in libro de proprietatibus rerum (*ibid.* p. 40)

C'est ce même manuscrit que nous retrouvons mentionné plus loin :

De proprietatibus rerum. Epistola Dyonisii de morte apostolorum Petri et Pauli. C'est le manuscrit 56 actuel qui contient aux fol. 1r-98v le *De natura rerum* et l'épître à Timothée.

La bibliothèque d'Heiligenkreuz possédait aussi au XIVe siècle deux manuscrits du commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste* (Gottlieb, *op. cit.*, p. 55, l. 22, 32).

BIBLIOTHÈQUE DES CISTERCIENS DE LILIENFELD

27

Ms. 128

Parch., XIIIe s., 126 feuillets, 295 × 210 mm., avec lettrines rouges et bleues : O, fol. 8^r ; Q, fol. 30^v ; N, fol. 63^v ; S, fol. 109^r. Tous les titres de ces chapitres sont en rubriques.

Ce manuscrit contient la version de Denys par Jean Scot (1)
Fol. 1^r-7^r : Différentes pièces de Scot et d'Anastase :

a) Lettre d'Anastase : Inter cetera (fol. 1^r-2^r) = *P.L.*, t. CXXII, 1025-1030.

b) Hanc libam... uva feras (fol. 2^v-3^r) = *P.L.*, *ibid.*, 1029-1030.

c) Lettre de Scot à Charles le Chauve : Gloriosissimo Catholicorum regum Karolo Iohannes extremus Sophie studentium salutem. (rub) Valde quidem ammiranda... per

---

(1) Le R. P. Schimek, dans le catalogue de la Bibliothèque de Lilienfeld publié dans les *Xenia Bernardina* I B (Xenia, p. II, p. 521), décrit ainsi le contenu de ce manuscrit : « *Sancti Dionysii Areopagitae Athenarum episcopi libri de coelesti hierarchia, de divinis nominibus et epistolae decem ad diversos.* (Il oublie ainsi la *Hiérarchie ecclésiastique* et la *Théologie mystique*) Versio facta est ab Iohanne Erigena jussu imperatoris Caroli Calvi ; facta est autem a lingua graeca ; praefixa est praefatio Anastasii apostolicae sedis bibliothecarii ad excellentissimum et christianissimum regem Carolum ».

Sur le verso de la feuile de garde du manuscrit, nous lisons d'une écriture moderne : « S. Dionysii Areopagite quem S. Paulus Apost. convertit, Athenarum episcopi, Libri de Coelesti Hierarchia, de Divinis nominibus, et epistolae X ad varios ». Puis : « 126 Folia. Hec versio facta per Iohannem Erigenam Scotum philosophum celeberrimum saeculi IX ad admonitionem Caroli Calvi Imperatoris Francorum ex originali graeco cum praefatione Anastasii Bibliothecarii Romani qui mortuus est anno 886. — Hic liber eleganter scriptus secundum criteria scribendi descendit ex saeculo XIII vel certe ex saec. XIV. »

excellentiam essentiae recurrere (fol. 3r-6v) = *P.L. ibid.*, 1031-1036.

d) Lumine sidereo.. dicta docet (fol. 7r) = *P.L., ibid.*, 1037-1038.

7v-30v. : HIÉRARCHIE CÉLESTE :

a) Titres des chapitres (fol. 7r-7v) = *P.L., ibid.* 1035-1036.
b) Épigramme : Angelicae... pulchritudinem (fol. 7v) = *P.L., ibid.*, 1037.
c) Texte de la *Hiérarchie céleste* (fol. 8r-29v) = *P.L., ibid.*, 1037-1070.

Expl. : fol. 29v : silentio honorificantes, suivi du colophon en rubrique : Angelicarum descriptionum... compositum astrum. Dyonisii Ariopagite episcopi Athenarum ad tymotheum episcopum de celesti yerarchia = *P.L., ibid.*, 1070 c.

30r-63r : HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE :

a) Epigramme : Symbola... claritatem (fol. 30r) = *P.L., ibid.*, 1069.
b) Titres des chapitres, suivis de la pièce : *Precumbentium... theoria eius* (fol. 30r) = *P.L., ibid.*, 1071-1072.
c) Texte de la *Hiérarchie ecclésiastique* (fol. 30r-63r) (fol. 30r-63r) = *P.L., ibid.*, 1071 A-1112 B.

63r-108r : NOMS DIVINS :

a) Épigramme : In animum... ymnos (fol. 63r) = *P.L., ibid.*, 1111.
b) Titre des chapitres (fol. 63r-v) = *P.L., ibid.*, 1111-1112.
c) Texte des *Noms divins* (fol. 63v-108v) = *P. L., ibid.*, 1113-1172 B, 4.

Puis en rubrique : Dionisii ariopagite episcopi Athenarum ad tymotheum episcopum ephesi de divinis nominibus. Tuam mentem... acquisita splendorem. Caput primum = *P.L., ibid.*, 1171, note a. Ce *caput primum* que nous lisons à la fin du colophon des *Noms divins* se rapporte à la *Théologie mystique.*

Dans beaucoup de manuscrits on ne rattache pas, en effet, ce colophon aux *Noms divins*, mais à la *Théologie mystique.*

108v-111v : THÉOLOGIE MYSTIQUE :

a) Titres des chapitres (fol. 108v) = *P.L., ibid.*, 1172.

b) Texte de la *Théologie mystique* (fol. 109r-111v) = *P.L.*, *ibid.*, 1171-1176.

111v-123v : Les dix lettres :

a) Titres des lettres (fol. IIIv)

b) Texte des lettres (Ie à Caïus = fol. IIIv-112r ; IIe à Caïus = fol. 112r ; IIIe à Caïus = fol. 112r ; IVe à Caïus = fol. 112v ; Ve, à Dorothée = fol. 112v ; VIe, à Sosipater = fol. 113r ; VIIe, à Polycarpe = fol. 113r ; VIIIe, à Démophile = fol. 114v ; IXe à Tite = fol. 120r ; Xe, à s. Jean = fol. 123v).

Puis 124v, en rubrique : Explete sunt decem epistole Dyonisii Ariopagite archiepiscopi Athenarum, Policrati successoris archiepiscopi ephesi ad Victorem successoris archiepiscoporum Magalie (128v) Huius ystorie meminit Josephus Pamphili et Johannes episcopus Constantini civitatis Philonis de circumcisione credentibus in egypto christianis simul et monachis et supra scripta ab eo sermone de vita theorica aut de orantibus. (Voir aussi ms. 221 KK du Mont-Cassin dans le catalogue du P. Inguanez, vol. II, Pars I, 1928 p. 24-25.

Remarques

1° Il est probable que c'est ce ms. 128 qui est désigné par ces termes : Item Dyonisius de celesti yerarchia, dans le catalogue de Lilienfeld du milieu du xive siècle. Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 130.

2° Ce manuscrit donne pour le nom de Scot, la forme *Erigena.* Voir sur cette forme Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 1933, p. 6, n. 2.

BIBLIOTHÈQUE DES BÉNÉDICTINS DE MELK (1)

29

Ms. 2 (A. 3)

Papier, xve s., 266 feuillets, 212 × 188 mm.

Ce manuscrit contient surtout des œuvres de Gerson. Les œuvres de Denys ne commencent qu'au feuillet 207^{v}.

207^{v}-211^{v} : Théologie Mystique :

a) Titres des chapitres (fol. 207^{v}) d'après la version de Sarrazin.

b) Texte de la *Théologie mystique*, d'après Sarrazin (fol. 208^{r}-211^{r})

Inc. : Trinitas supersubstantialis et superdea et super bona = *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902 t. XVI, p. 471.

Expl. : Simpliciter absoluti et super tota.

Nous lisons quelques gloses-manchettes

221^{r}-212^{r} Les 4 lettres a Caïus d'après la version de Scot.

a) I^{e} à Caïus : Tenebre quidem obscure (fol. 211^{r}) = *P.L.*, t. CXXII, 1171 A.

b) IIe à Caïus : Quomodo omnium summitas (fol. 211^{r}) = *P.L.*, *ibid.*, 1117 B.

c) IIIe à Caïus : Ex occulto est, quod contra spem (fol. 211^{v}) = *P.L.*, *ibid.*, 1117 C.

d) IVe à Caïus : Quomodo, inquis, Jesus omnium (fol. 211^{v}-212^{r}) = *P.L.*, *ibid.*, 1117 D.

---

(1) Pour Melk, nous avons le *Catalogus Codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Mellicensis O.S.B. servantur*, Vindobonae 1899. Ce catalogue donne la descrition des mss 1-234 ; les mss. 235-1823 sont décrits dans un volume in folio de 1400 pp. (non imprimé) ; il reste à cataloguer les mss. 1824-1848.

212r-215r : Ch. VII des *Noms divins*, d'après la version de Jean Scot : Ex libro beati dyonisii de divinis nominibus, cap. VII, de sapientia, intellectu, ratione, veritate, fide.

Inc. : Fer autem, si videtur, optimam et eternam vitam = *P.L.*, t. CXXII, 1152 D.

Expl. : Unam et simplam divinam scientiam = *P.L.*, *ibid.*, 1156 B. Puis nous lisons cette refléxion : Textus isti Dyonisii sunt incorrecti, sed non invenit alios, scilicet dominus. Io. Gersonis Cancellarius Parisiensis presens expositor. Querat lector cum expositionibus, specialiter Vercellensem qui conformiter ad doctrinam Dyonisii studuit exponere Cancica Canticorum.

Remarques

1° Ce manuscrit est écrit de la main de Jean de Weilhaim ou Jean Schlitpacher. Né à Schongau le 4 Juillet 1403, il partit en 1421 à Ulm, où il resta 2 ans ; fréquenta pendant 11 ans l'Université de Vienne, et fit profession chez les Bénédictins de Melk, le 19 avril 1436. Voir E. Vansteenberghe, *Autour de la docte Ignorance. Une controverse mystique au XVe siècle* dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XIV, H. 2-4, Münster, 1915, p. 22.

2° Les deux premières lettres à Caïus sont accompagnées de trois gloses, de Jean de Weilhaim.

3° C'est ce manuscrit que nous trouvons mentionné dans le catalogue de Melk, de 1483. Après les œuvres de Gerson, nous lisons : Dionysius Ariopagita ad Thimotheum de mistica theologya. Quedam epistole eiusdem ad Gaium. Eiusdem ex libro de divinis nominibus capitulo septimo de sapiencia, intellectu, racione, veritate, fide. — Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 215.

4° Le contenu dionysien de ce ms. 2 de Melk, est absolument identique à celui du ms. I, 41, de l'ancien catalogue d'Aggsbach. Ce dernier ms. a peut-être servi d'*exemplar* pour Melk. Cette hypothèse prend corps si nous considérons attentivement l'ensemble du ms. 2 de Melk, dont nous pouvons diviser le contenu en 3 parties :

A. fol. 1-108v

Fol. 1-7r : Gerson, Libellus contra asserentes communionem utriusque speciei esse de necessitate salutis. — Fol. 7v-16 Gerson, Dialogus apologeticus pro coelibatu ecclesiastico

rum. — Fol. 16^{v}-26^{v} : Saigneti Guilhelmi, Tractatus persuasivus comptabilitatis sacrorum ordinum. — Fol. 27^{r}-56^{v} : Gerhardi de Colonia, Tractatus de spirituali excitatione reparationis lapsus humani. — Fol. 57^{r}-67^{v} : Gerson, Tractatus de oratione et ejus valore sub pluribus considerationibus. — Fol. 68^{r}-71^{v} : Gerson, Tractatus de arte audiendi confessiones. — Fol. 71^{v}-73^{v} : Gerson, Tractatus de remediis contra recidivum peccandi, dandis a confessoribus. — Fol. 74^{r}-81^{r} : Gerson, Tractatus de parvulis ad Christum trahendis. — Fol. 85^{r} : Anonymi doctrina, qualiter a praelato debeant omnes excommunicari. — Fol. — 86^{r}-93^{r} : Christanni de Tyrnstein, Tractatus de proprietate religiosorum. — Fol. 94^{v}-102^{v} : Gerson, Tractatus de sollicitudine ecclesiasticorum. — Fol. 103^{r}-108^{v} : Anonymi commentarius in caput 23 regulae S. Benedicti.

B. Fol. 109^{r}-123^{r} : Gerson, Dialogus de perfectione cordis. — Fol. 123^{r}-127^{r} : Gerson, Tractatus de meditacione cordis. — Fol. 135^{r}-149^{v} : Gerson, Tractatus de directione seu rectitudine cordis. — Fol. 158^{r}-171^{v} : Gerson, Centilogium de conceptibus. — Fol. 171^{v}-176^{r} : Gerson, Centilogium metricum de meditatione crucis. — Fol. 176^{v}-177^{v} : Gerson, Testamentum peregrini metricum. — Fol. 177^{v}-178^{r} : Gerson, Cantica Canticorum metrica cum glossa interlineari. — Fol. 178^{r}-179^{r} : Gerson, De decem considerationibus in orando Deum secundum decem dictiones. — Fol. 179^{r}-191^{r} : Gerson, Centilogium de impulsibus. — Fol. 191^{v}-207^{v} : Gerson, Anagogicum de verbo et hymno glorie : Gloria in excelsis Deo. — Fol. 207^{v}-211^{r} : Dionysii Areopagite, de mystica theologia. — Fol. 211^{r}-212^{r} : Epistolae ad Gaium monachum. — Fol. 212^{r}-215^{r} : Excerpta ex libro b. Dionysii. — Fol. 215^{v}-220^{r} : Gerson, Tractatus de elucidatione scholastica mistice theologie sub considerationibus XII traditus. — Fol. 220^{v}-223^{v} : Gerson, Tractatus de oculo.

C. Fol. 223^{v}-266.

Fol. 223^{v}-228^{r} : Gerson, Tractatulus de illuminatione cordis. Fol. 230^{r}-258^{r} : Gerson, Tractatus de mistica theologia. — Fol. 266 : Jean Schlitpacher, Epigramma in laudem sui saeculi eruditorum virorum. — Fol. 266 : Notata de morte Gersonis.

En considérant cette disposition du manuscrit, nous constatons que

la partie centrale, fol. 109r-223v reproduit exactement et dans le même ordre les pièces du ms. I, 4, I d'Aggsbach : Item tractatus magistri Iohannis Gerson bipartitus de perfectione cordis... eiusdem Gersonis de triplici oculo. Étant donné les relations entre Melk et Aggsbach, et plus particulièrement entre Vincent d'Aggsbach et Jean Schlitpacher, nous pouvons conclure avec beaucoup de vraisemblance que le ms. 2 (A. 3) de Melk a été copié en grande partie sur le ms. I, 4, I, envoyé d'Aggsbach.

30

Ms. 56 (B. 21)

Papier, xve s., 296 feuillets, 142 × 104 mm. Copié par M. Senging.

Fol. 198v-219r : COMMENTAIRE DE THOMAS GALLUS SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE :

a) Prologue de Jean Sarrazin à la *Théologie mystique* (fol. 198v).

Inc. : Incipit liber S. Dionysii de mistica theologica. Prologus in eundem librum Iohannis Saraceni translatoris eiusdem libri ad Odonem abbatem s. Dyonisii (rub.) Ante mysticam theologiam = *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 472.

Expl. : et claudo et disco et doceo interpretatur = *Ibid.* p. 472.

b) TEXTE DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE, d'après Sarrazin (fol. 119r). Après chaque chapitre suit le commentaire de Thomas Gallus (fol. 201r-211v ; 212r-213r ; 214v--217r ; 217r-218v ; 218v-219r)

Inc. De la version : Incipit liber s. Dionisii de mistica theologia (rub.) Conpresbitero thymotheo dyonisius presbiter. Trinitas supersubstantialis = *ibid.* p. 472.

Expl. de la version (fol. 218v) : excessus ab omnibus simpliciter absoluti et super tota = *ibid.*, 475.

Inc. du commentaire (fol. 201r) : Duplici modo ad cognitionem Dei pervenimus.

Expl. du commentaire (fo . 219r) : *excessus* Dei absolute *ab omnibus* et existentis *super omnia.* Puis en rubrique :

Explicit commentum abbatis vercellensis super textum mistice theologie b. dyonisii Ariopagite. 1455.

219v-230v : COMMENTAIRE SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE, d'après la version de Scot, attribué à Hugues de Saint-Victor.

Inc. : Incipit commentum m. Hugonis de S. Victore super translationem Iohannis Scoti in misticam theologiam S. Dyonisii cum textu interlinealiter glosato (rubrique). Trinitas superessentialis (= *P.L.*, t. CXXII, 1171). Superessentialis natura.

Expl. : Posteriora eo sunt ex ipso perinde commeantia. Puis en rubrique : Explicit commentum Hugonis de S. Victore super misticam theologiam sancti Dyonisii, secundum aliquos licet ex certis coniecturis videatur quod alius composuerit.

Voir introduction générale, p. 192-195.

231r-234v : TRADUCTION DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE, par Robert Grossetête.

Inc. : Incipit translatio lynconiensis de mistica theologia s. Dyonisii. (rub.). Trinitas supersubstantialis.

Expl. : ultra universa.

234v-237v : COMMENTAIRE SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE, par Robert Grossetête.

Inc. : Incipit commentum lyncon. de mistica theologia s. Dyonisii (rub.) Trinitas supersubstantialis et superbona et superdea etc.

Mistica theologia est secretissima.

Expl. : benevole suppleri. Explicit commentum linconiensis super mistica theologia beati dyonisii. 1456.

248r-250v : LES 4 ÉPÎTRES A CAÏUS ET ÉPÎTRE A DOROTHÉE, avec gloses très courtes.

a) Ie à Caïus (fol. 248r)

TEXTE, d'après Sarrazin

Inc. : Tenebre occultantur lumine

Expl. : super omnia, que cognoscuntur = *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, p. 501.

GLOSES

Inc. : Iste Gaius fuit idem, cui Iohannes scribit.

Expl. : item ut de bonitate.

b) IIe à Caïus (fol. 248v)

TEXTE :
Inc. : Quomodo qui est super omnia
Expl. : et imitantium et participantium = *ibid.*, p. 504-505.

GLOSES :
Inc. : In duabus sequentibus epistolis respondet questionibus Gaiji de Christi Incarnatione. Et in prima epistola
Expl. : de non apparenti, id est occulto.

c) IIIe Caïus (fol. 249r)

TEXTE :
Inc. : Subito est quod est
Expl. : et intellectum ignotum = *ibid.*, p. 506.

GLOSE :
La glose de l'épitre II, comme nous le voyons d'ailleurs par l'*incipit* s'applique également à l'épître III.

d) IVe à Caïus (fol. 249v-250r)

TEXTE :
Inc. : Quomodo dicis
Expl. : Operatione nobis conversatus.

GLOSES :
Inc. : Diserat dyonisius in libro de divinis nominibus.
Expl. : ex omnibus operationibus.

e) Épître à Dorothée (fol. 250r)

TEXTE :
Inc. : Divina caligo est inaccessibile lumen
Expl. : Omnium causa existens = *ibid.*, p. 512.

GLOSES :
Inc. : Materia sequentis epistola
Expl. : Caligine nescientie.

Puis (fol. 250r) nous lisons cet avertissement : Undecim epistole divini Dionysii in latinum inveniuntur translate, quarum 5 prescripte sunt copiate, tum quia breves, tum quia ad misticum theologium videntur deservire sive pertinere.

250v : Extrait du chapitre III des *Noms divins* : Ex capitulo 3 libri de divinis nominibus beati dyonisii de laude Ierothei et transitu beate Virginis Marie :
Inc. : Quoniam et aput ipsos

Expl. : laudator iudicatus.

Cet extrait est fait d'après la version de Sarrazin. Voir *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, p. 361, l. 14-22.

REMARQUES

Ce ms. 56 est composé de différents cahiers copiés par Martin Senging en 1474, 1477, 1474, 1475, 1475, 1475, 1455, 1456, 1465, 1465. Les pièces qui nous intéressent fol. 198v-250v ont été transcrites en 1455 et 1456.

31

59 (B. 24)

Papier, xve s., 187 feuillets, 150 × 115 mm.

Ce manuscrit contient pour l'histoire des doctrines mystiques du xve siècle un grand nombre de documents. C'est dans ce ms. que M. E. Vansteenberghe a puisé la plupart des pièces relatives à Melk et à Aggsbach : lettre de Cusa à Bernard de Waging du 28 juillet 1455 (fol. 53v = VANSTEENBERGHE, p. 159 n. 3) ; lettre de Cusa à l'abbé et aux moines de Tegernsee du 14 septembre 1453 (fol. 58v-59v, 64 = VANSTEENBERGHE, p. 58, 113) ; lettre de Cusa à Gaspard Aindorffer, 12 février 1454 (fol. 64-64v = VANST., p.) 121 ; nous avons dans ce ms. la propre copie de Conrad de Geissenfeld à Jean de Weilhaim) ; lettre de Bernard de Waging à Cusa, entre le 12 février et le 18 mars 1454 (fol. 64v-64v = VANST., p. 130) ; lettre de Cusa à Bernard de Waging du 9 sept. 1454 (fol. 66v = VANST. p. 149) ; traité de Vincent d'Aggsbach contre Gerson, du 1-12 juin 1453 (fol. 93-101 = VANST., p. 189) ; lettre de Vincent d'Aggsbach à Jean de Weilhaim, du 12 juin 1453 (fol. 101-102v = VANST. p. 201) ; nouvelle lettre de Vincent d'Aggsbach à Jean de Weilhaim du 19 décembre 1454 (fol. 113-116v = VANST., p. 59, 204) ; note de Vincent contre Marquard, de 1455 (fol. 103 = VANST., p. 69, 217) ; traité de Vincent : Tractatus contra erroneum scriptum ecclesiastici unitoris, de 1448 (fol. 181-184 = VANST., p. 53, 213, n. 2).

A côté de ces pièces si importantes pour l'histoire des luttes théologiques en Autriche au xve siècle, nous en avons quelques autres qui intéressent directement nos études dionysiennes.

Fol. 139v : Ie Épître à Caïus

Inc. : Tenebre occultantur lumine

Expl. : super omnia que cognoscuntur.

C'est la version de J. Sarrazin. Voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai 1902, t. XVI, p. 501.

Nous avons ici quelques gloses interlinéaires ; par exemple : tenebre = divine sive caligo ; lumine = cognicione intellectuali.

163r-166v : Théologie Mystique : Incipit libellus s. Dionisii de mistica theologia secundum translationem Iohannis Saraceni.

Inc. : Mistica theologia est secretissima et non jam per speculum

Expl. : defectus a perfectis benivole suppleri.

C'est le commentaire de Robert Grossetête sur la *Théologie mystique.*

32

Ms. 61 (B. 26)

Papier, xve s., 240 feuillets, 148 × 100 mm.

Fol. 2v : Dionysii Epistola ad Gaïum cum glossa :

Inc. : Tenebre, scilicet divine caligo occultantur lumine

Expl. : qui est super omnia que cognoscuntur.

C'est la première épître à Caïus d'après la version de Sarrazin (voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, p. 601), accompagnée de quelques gloses interlinéaires (quelques-unes sont passées ici dans le texte courant) que nous avons déjà rencontrées dans le ms. 59 (B. 25) et que nous retrouverons dans le ms. 427 (H. 46).

Fol. 3r-12v : Théologie Mystique :

a) Prologue de J. Sarrazin : Prologus Iohannis Sarraceni ad Odonem sancti Dyonisii abbatem in librum de mistica theologia (rub. ; fol. 3r).

Inc. : Ante misticam theologiam

Expl. : claudo et disco et doceo interpretatur.

b) Prologue du commentaire : Prefatio glose sequentis (rub. fol. 3r). Mistice theologie beati dionisii tres habentur de greco in latinum translationes. Prima est Iohannis Scoti, que antiqua translatio dicitur. Secunda est Lin-

coniensis quam ipse in suo commento prosequitur. Tercia est Iohannis Sarraceni quam abbas Vercellensis prosequitur in suo commento, de cuius principaliter glossa et eciam de commento [linconiensis], glosule ac notule que secuntur sunt sententialiter tracte.

c) Commentaire (fol. 3r-12v)

Inc. : Mistica autem theologia

Expl. : omnem rem deficientem. Hec Lincolniensis in fine sui commenti.

Ex binis commentis bis binisque diebus
Hec humilis breviter glossula colligitur.

Voir ms. de Vienne 790. — Sur la feuille de garde collée sur la couverture on lit la date : 1476.

Ce manuscrit qui commence par des œuvres dionysiennes est aussi mentionné dans le catalogue de 1483 : « Mistica theologia sancti Dionisii cum glosa eiusdem. Tractatulus notabilis contra epistolam invectivam cuiusdam curati etc. Tractatulus brevis de mendacio. Item alius de missa compendiosus, etc... »

Gottlieb, p. 237.

33

Ms. 225 (E. 15)

Papier, xve s., 288 feuillets, 2 colonnes, 290 × 220 mm.

Fol. 1r-101v-2 : Commentaire d'Hugues de saint-Victor sur la Hiérarchie Céleste :

Inc. : Incipit opus magistri Hugonis prepositi sancti Victoris in hierarchias sancti dyonisii episcopi de differentia mundane theologie atque divine et de ministracionibus earum. Incipit prologus et cetera (rub.)

Iudei signa querunt = *P.L.*, t. CLXXV, col. 923.

Expl : Sapientia transcendit, sanctitas condescendit = *ibid.*, col. 1154. Explicit expositio magistri Hugonis et prepositi sancti Victoris super librum primum ierarchyarum sancti dyonisii ariopagite et finitus est liber hic anno domini 1447, feria 6 proxima ante dominicam palmarum.

Fol. 102-104 : blancs.

Fol. 105r : De sancto dyonisio antiphona (rubr.) Ierologus. Et

facta est comes multitudo celestes exercitus examini corporis beati dyonisii caput proprium deportantis, laudans deum ac dicens : gloria tibi, Domine.

Cette antienne est prise du *Postbeatam ac salutiferam*, d'Hilduin, ch. XXXII, *P.L.*, t. CVI, 47 B : « Et facta est comes multitudo coelestis exercitus examini ejus corpori caput proprium, ab ipso, monte, ubi fuerat decollatus, per duo fere millia deportanti usque ad locum, in quo nunc Dei dispositione et sua electione requiescit humatum, sine cessatione hymnis dulcisonis Deum laudans. Sed et coelos petentia divinorum spirituum innumerabilia agmina sunt audita, canore inestimabilis suavitatis modulantia : *Gloria tibi, Domine*, adjuncto frequentius : Alleluia ».

℣ Tradiderunt corpora sua propter Deum ad supplicia.
℟ Deo coronantur et accipient palmam.

Oratio : Deus qui beatum dyonisium martirem tuum virtute constantie in passione roborasti, quique illi ad predicandum gentibus gloriam tuam, Rusticum et Eleutherium sociare dignatus es, ex eorum nobis imitacione tribue pro amore tuo prospera mundi despicere et nulla eius adversa formidare. Per Dominum nostrum Iesum Christum, filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus. Amen.

Nous lisons ensuite : fol. 105v, dans notre manuscrit, cette note :

Libri beati dyonisii ad quos ipse remittit in hoc volumine, que non habentur aput nos :

de divinis laudibus	7° capitulo celestis ierarchie (1)
de simbolica theologia	de divinis nominibus, capitulo primo (2)

(1) *Hier. céleste*, ch. VII ; *P.L.*, t. CXXII, 1055 A : « Has autem excelsissimas caelestium animorum hymnologias jam quidem in his quae sunt de divinis laudibus, quantum possibile, aperuimus, et dictum est de his in illis, quantum ad nos, sufficienter. »

(2) *Noms divins*, ch. I ; *P.L.*, *ibid.*, 1119 A : « ... et calicem et crateras ejus et, alia quaecumque mystica sunt, circumformant, de quibus in symbolica Theologia secundum virtutem diximus. » Voir aussi ch. II ; *ibid.*,

de invisibilibus et sensibus	capitulo III celesti ierarchie ([1]) cap. I ecclesiastice ierarchie ([2])
Ad librum de theologicis caracteribus REMITTIT	In principio divinorum nominum et capitulo 2 : ([3]).
de iusta et divina iustificatione (*sic*) observancia	In fine 4^{1} capituli de divinis nominibus ([4])

113^{r-1}-130^{v-1} : TRADUCTION DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE, d'après Jean Scot :

a) Versus Iohannis qui transtulit presens opus (rub.) (fol. 113^{r-1}) Hanc libam... uva ferox = *P.L.*, t. CXXII, 1029-1030.

Quelques gloses interlinéaires, par exemple : technas = id est artes ; gimnasia = idest exercicia.

b) Lettre de Jean Scot à Charles le Chauve (113^{r}-114^{r1}) : Gloriosissimo Katholicorum regum Karolo Iohannes extremus sophye studentium salutem. Valde quidem (rub.) ammiranda... essentie recurrere = *P.L.*, 1031-1036.

1131 C : « Sed haec quidem in symbolica theologia » ; ch. IX ; *ibid.*, 1161 C : « Propterea de his quidem in symbolica theologia » ; ch. XIII, *ibid.*, 1172 B : « secundum nos finis, quoniam symbolicam theologiam, duce Deo, transcendemus » ; *Théol. mystique*, ch. III ; ibid., 1174 D : « In symbolica vero theologia, quae sint a sensibilibus in divina transformationes... » ; Épître à Tite ; *ibid.*, 1188 B : « Sed in symbolica theologia bene discrevimus... »

(1) C'est une erreur. Dans ce ch. III de la *Hiérarchie Céleste*, Denys ne renvoie à aucun de ses ouvrages aujourd'hui perdus.

(2) *Hiérarchie eccl.*, ch. I ; *ibid.*, 1072 B : « Sed haec quidem nobis in ea, qua est de visibilibus et sensibilibus, actione multo latius dicenda sunt » (voir variante 4).

(3) *Noms divins*, ch. I ; *ibid.*, 113 A : « Nunc autem, o beate, post theologicos characteres in divinorum nominum replicationem quantum licet, transeamus » : *N.D.*, ch. II : *ibid.*, 1119 C : « Etenim sicut in theologicis characteribus admonuimus... » ; voir aussi *N.D.*, ch. XI ; *ibid.*, 1166 D : « De quibus supereminentibus donis in theologicis characteribus sufficienter dictum est. » ; *Théol. mystique*, ch. III ; *ibid.*, 1174 C : « In theologicis igitur characteribus potentissima affirmativae theologiae laudavimus. »

(4) *Noms divins*, ch. IV ; *ibid.*, 1146 C : « Sed haec quidem a nobis in his, quae sunt de justa et divina justificationis observantia, satis secundum virtutem dicta sunt. »

Sur ces ouvrages perdus de Denys, voir la dissertation de LE NOURRY, *P.G.*, t. III, 51.

Quelques gloses marginales qui s'inspirent du *Post beatam ac salutiferam* d'Hilduin. Par exemple : beatus Dyonisius ante suam conversionem Eliopolim migravit, astrologie gracia, ubi cum sodali suo Apollofanio tenebras tempore crucifixionis Christi vidit = *P.L.*, t. CVI, 27 A B.

c) Titres des chapitres (fol. 114^{r-1}) = *P.L., ibid.* 1053-1036.

d) Épigramme : Angelice sapiencie... pulchritudinem (fol. 114^{r-2} = *P.L., ibid.*, 1032

e) Lumine sidereo... dicta docent (fol.114^{v-1}) = *P.L. ibid.*, 1037-1038.

f) Texte de la *Hiérarchie céleste* d'après Scot (fol. 114^{v-2}-130^{v-1}).

Inc. : Omne datum optimum = *P.L., ibid.*, 1037.

Expl. : super nos secretum silentio honorificantes. Angelicarum descriptionum... astrum = *P. L., ibid.*, 1070 C.

En marge quelques gloses-manchettes. :

Nous avons quelques gloses interlinéaires, par exemple pour la première phrase de la *Hiérarchie Céleste* : datum optimum = donum nature ; perfectum = id est gracie ; moto = idest affectio.

130^{v-1}-142^{r-2} : TRADUCTION DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE, d'après Jean Scot :

a) Epigramme : Simbola... claritatem (rub.) fol. 130^{v-1}) = *P.L., ibid.*, 1069.

b) Titres des chapitres avec la pièce *Precumbentium* (fol. 130^{v1-2}) = *P.L., ibid.*, 1070-1072.

c) Texte de la *Hiérarchie ecclésiastique* (fol. 130^{v-2}-142^{r-2}).

Inc. : Quia quidem secundum nos = *P.L.*, ibid., 1112 B

Expl. : divini ignis ascendens usque vapores = *P. L., ibid.*, 1112 B.

Pas de gloses marginales ; quelques gloses interlinéaires affectant surtout les termes grecs. Par exemple : teleten = id est hostiam sive purgationem.

142^{r-2}-180^{v-2} : TRADUCTION DES NOMS DIVINS, d'après Jean Scot :

a) Épigramme : In animum... ymnos (rubr. ; fol. 142^{r-3}) = *P.L., ibid.*, 1110.

b) Titre des chapitres (fol. $142^{r-2-v-1}$) = *P.L.*, *ibid.*, 1111-1112.

c) Texte des *Noms divins* (fol. 142^{v-1}-180^{v-2}).

Inc. : Nunc autem, o beate = *P.L.*, *ibid.*, 1113.

Expl. : duce deo, transcendemus = *P.L.*, *ibid.*, 1172.

Quelques gloses marginales et interlinéaires.

180^{v-2}-182^{v-2} : TRADUCTION DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE d'après Jean Scot :

a) Titres des chapitres (fol. 180^{v-2}) = *P.L.*, *ibid.*, 1172.

b) Épigramme : Novam claritatem... nominare (rub. ; fol. 180^{v-2}-181^{v-1}) = *P.L.*, *ibid.*, 1171.

c) Texte de la *Théologie mystique* (fol. 181^{r-1}-182^{v-2})

Inc. : Trinitas superessentialis = *P.L.*, *ibid.*, 1171.

Expl. : et summitas omnium = *P.L.*, *ibid.*, 1176.

Nombreuses gloses marginales et interlinéaires, que KROPFF, *Bibliotheca Mellicensis*, p. 415, attribue à Jean de Weilhaim. Ces gloses sont sans intérêt pour nous. Elles ne sont que des explications sommaires ou des résumés du texte de Denys ; par exemple : *Simbolica theologia utitur similitudinibus corporeis translatis.*

182^{v-2}-191^{r-2} : LIVRE DES LETTRES : Liber epistolarum beati dyonisii (*rubr.*) :

a) Titres des 10 lettres (fol. 182^{v-2})

b) Texte des 10 lettres (fol. 182^{v-2}-191^{r-2}), d'après Jean Scot :

1. à Caïus (fol. 182^{v-2}) : Tenebre quidem obscure fiunt = *P.L.*, *ibid.*, 1177.
2. Caïus (fol. 183^{r-1}) : Quomodo omnium summitas = *P.L.*, *ibid.*, 1177.
3. Caïus (fol. 183-^{r1}) : Ex occulto est = *P.L.*, *ibid.*, 1177.
4. Caïus (fol. 183^{r-2}) : Quomodo inquis = *P.L.*, *ibid.*, 1177.
5. Dorothée (fol. 183^{v-1}) : Divina caligo = *P.L.*, *ibid.*, 1178.
6. Sosipater (fol. 183^{v-1}) : Noli hoc estimare = *P.L.*, *ibid.*, 1179.
7. Polycarpe (fol. 183^{v-2}) : Ego quidem nescio = *P.L.*, *ibid.*, 1179.

8. Démophile (fol. 184^{v-2}) : Hebreorum hystorie = *P.L., ibid.*, 1181.
9. Tite (fol. 188^{r-2}) : Sanctus quidem = *P.L., ibid.*, 1188.
10. S. Jean (fol. 190^{v-2}) : Appellans sacram = *P.L., ibid.*, 1193.

Explicit liber epistolarum beati Dyonisii ariopagite, anno domini millesimo CCCC° quadragesimo octavo (rub., fol. 191^{r}). On a ajouté ensuite :

191^{v-1} : Lettre a Apollophane : Ad Apollophanium epistola XI^{a} beati dyonisii (rub.)

Inc. : Nunc nunc michi sermo

Expl. : quum ipse in eo vives. Voir mss. Vienne, B.N.,4525, 4643.

Remarques

1° Au sujet de la réunion des Apôtres, de Denys, de Hiérothée, racontée au ch. III des *Noms divins*, nous lisons dans notre ms. fol. 149^{r2}, cette glose marginale rubriquée :

> Hoc Albertus in postilla exponit de morte beate marie virginis. Ad idem est Damascenus in tractatu vel sermone de assumptione. Ad idem sanctus Thomas in commento. Ad idem est Maximus eiusdem libri commentator. Verum aliqui exposuerunt hunc textum de visione prima de qua I^{a} ad Corint. 4 dicitur : visus est plus quam quingentis fratribus simul. Sed hoc reprobat dominus Albertus, ut supra. Sic enim non dixisset in visionem corporis, scilicet Christi, cum ipse non sit corpus suum ; nec oportuit eos convenire, ut Christus eis appareret cum ubique potuisset apparere, sicut Petro dicens : Vado Romam iterum crucifigi. Correlarium : Virgo Maria defuncta est ante occasionem Jacobi fratris domini, de qua Actuum 12. Correlarium : quod ibi fuere venerabiles exequie. Correlarium : morte dula et quieta quievit, etc. Correlarium : quod non statim post mortem videntibus apostolis surrexit. Alioquin autor qui fuit presens, de hoc fecisset mentionem.

Nous renvoyons nos lecteurs à notre troisième volume sur Hilduin où nous traitons cette question.

2° Fol. 163r-2, au ch. IV des *Noms divins*, nous lisons cette glose marginale : Ignatius. Alii transtulerunt verba beati Ignatii : mea cupiditas crucifixa est.

Ce terme *cupiditas* est tout à fait propre à Hilduin. Voir P. G. Théry, *Études dionysiennes. — Hilduin, traducteur de Denys*, Vrin, 1932, p. 34. — C'est bien la version d'Hilduin qui est citée dans notre glose marginale. Voir ms. 15645 de la B.N. de Paris, fol. 79v-2, l. 13 : scribit autem et divinus Ignatius : mea cupiditas crucifixa est.

3° Dans le catalogue de 1483, ce manuscrit est ainsi désigné : « Hugo de S. Victore super libro s. Dionisii de celesti ierarchia. Textus librorum s. Dionisii videlicet de celesti ierarchia. De ierarchia ecclesiastica. De divinis nominibus. De theologia mistica. Decem epistola eiusdem. Quedam materia devota de passione Christi, in papiro » Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 173.

34

Ms. 249 (E. 50)

Papier, xve s., 363 pages, 293 × 210 mm.

P. 356 : De divinis nominibus :

Inc. : Hoc nomen Deus quandoque accipitur pro tota trinitate.

Expl. : de personis et accidentalia secundum locum et tempus non sunt in eis de quibus dicuntur.

35

Ms. 363 (G. 23)

Papier, xve s., 210 feuillets, 210 × 148 mm., composé de cahiers de 10 feuillets. Ce manuscrit contient d'abord 7 pièces, qui occupent les feuillets I-VIII qui n'intéressent pas notre sujet.

Fol. 1r : In Christi nomine feliciter 1456, die IX Junii (rub.)

Ir-4v : Différentes pièces de Jean Scot et d'Anastase le Bibliothécaire :

a) Hoc libam... dicta docent (fol. 1r) = *P.L.*, t. CXXII, 1029.

b) Lettre d'Anastase : Inter cetera (fol. 1r-2v) = *P.L.*, *ibid.*, 1025-1030.

c) Lettre de Jean Scot à Charles le Chauve : Valde quidem ammiranda... impetrare (fol. 2v-4²) = *P.L.*, *ibid.*, 1031-1036.

4r-19r : Hiérarchie Céleste, d'après Jean Scot :

a) Titres des chapitres (fol. 4r-4v) = *P.L.*, *ibid.*, 1035-1036

b) Texte de la *Hiérarchie céleste* (fol. 4v-19²).

Inc. : Omne datum optimum = *P.L.*, *ibid.*, 1037.

Expl. : Super nos secretum silentio honorificantes = *P.L.*, *ibid.*, 1070.

Ces textes comme ceux qui suivent ont été copiés par Jean de Weilhaim. Il a commenncé sa transcription le 9 juin 1456 ; le 14 juin, il avait fini son premier cahier de 10 pages, qui se termine par ces mots du ch. VII de la *Hiérarchie céleste* : essentiarum dispositio = *P.L.*, *ibid.*, 1052 c 14. Au verso du feuillet 10 ; nous lisons en effet cette date : 14 Junii. Toute la *Hiérarchie céleste* était transcrite le 18 juin. Explicit liber S. Dionisii de angelica ierarchia 18 Junii (fol. 19r).

19r-39r : Hiérarchie Ecclésiastique, d'après Jean Scot :

a) Épigramme : Epigramma de ecclesiastica ierarchia : Simbola claritatem (fol. 19r) = *P.L.*, *ibid.*, 1069.

b) Titres des chapitres, avec la pièce *Precumbentium* (fol. 19r) = *P.L.*, *ibid.*, 1069-1072.

c) Texte de la *Hiérarchie ecclésiastique* (fol. 19r-39r).

Inc. : Quia quidem secundum nos = *P.L.*, *ibid.*, 1071.

Expl. : ascendens usque vapores = *P.L.*, *ibid.*, 1112.

Le troisième cahier fol. 30v se termine par ces mots du ch. IV de la *Hiérarchie ecclésiastique* : altaris sacram = *P.L.*, *ibid.*, 1094 A, 14, et porte cette date : 24 Junii.

39v-66v : Noms Divins :

a) Prologue de Jean Sarrazin (fol. 39v-40r) : Prologus Iohannis Sarraceni ad Odonem sancti Dionisii reverendum abbatem in librum sancti Dionisii de divinis nominibus.

Inc. : Memor hospicii et mee sponsionis

Expl. : ad hanc illam reor deserendam. Explicit prologus.

b) Épigramme (fol. 40r) : Epigramma in beatum Dionisium, de divinis nominibus. In animum... hymnos = *P.L.*, t. CXXII, 1111.

c) Titres des chapitres, d'après Sarrazin. (fol. 40r)

d) Texte des *Noms divins*, d'après la version de Sarrazin

Inc. : Nunc autem, o beate, post theologicas ypotiposes = *Opera Dionisii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 351.

Expl. : ad simbolicam autem theologiam, duce Deo, transibimus = *ibid.*, p. 394.

Le 4e cahier, fol. 40v, qui comprend la fin de la *Hiérarchie ecclésiastique*, le prologue de Sarrazin aux *Noms divins*, l'épigramme, les titres de chapitres, se termine par ces mots du ch. I des *Noms divins* : benigne superapparet : *ibid.*, p. 352, 9 et porte la date : 3 Julii.

Le 5e cahier, fol. 50v s'achève sur ce texte du ch. IV : conversionis ad prima = *ibid.*, p. 367 et porte cette date : 7 Julii.

Le 6e cahier qui finit par cette phrase du ch. VIII : et commensurationem et pulchritudinem et bonam ordinationem = *ibid.*, p. 384, l. 16, a été achevé le 10 Juillet : 10 Julii (fol. 60v).

Comme nous l'apprenons par l'explicit, fol. 66v, Jean de Weilhaim acheva le 15 juillet la transcription des *Noms divins* : Explicit liber beati Dionysii de divinis Nominibus. Rescriptus anno Domini 1456 in monasterio Mellicensi atque ibidem die XV mensis Julii finitus.

67r-69r : Lettre de Denys a Timothée : Saluto te.

70 : Blanc.

71r-82v : Commentaire de Thomas Gallus sur la Théologie Mystique :

a) Prologue de Jean Sarrazin (fol. 71r) : Prologus Johannis Sarraceni ad Odonem sancti Dionisii abbatem in librum de mistica theologia beati sancti dionisii. (rub.)

Inc. : Ante misticam theologiam = *Opera D. Cartus.*, *ibid.*, t. XVI p. 471.

Expl. : et claudo et disco et doceo interpretatur = *ibid.*, p. 471.

b) Traduction de Sarrazin et commentaire de l'abbé de Ver-

ceil (fol. 71v-82v). Le texte de Denys est divisé en paragraphes suivi du commentaire de Thomas Gallus.

Inc. : de la version : Trinitas supersubstantialis.
Expl. : simpliciter absoluti et super tota.
Inc. du commentaire : Duplici modo.
Expl. : et existentis super omnia.

Jean de Weilhaim commença à copier ce commentaire de Thomas Gallus à Noël 1455 : In iesu cristi pro nobis nomine nati 1455 (fol. 71r).

Le fol. 80v qui se termine par ce texte du ch. IV : neque sine substantia est, neque sine (traduction de Sarrazin = *Opera Dionysii Cart.*, *ibid.*, p. 474, l. 16) porte cette date : 9 januarii. Jean de Weilhaim acheva la transcription de cette œuvre le 10 janvier 1456 : Explicit expositio abbatis sancti Andree Vercelensis super misticam theologiam 10 januarii (fol. 82v).

82v-87v : COMMENTAIRE DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE, ATTRIBUÉ A HUGUES DE SAINT-VICTOR. La version de Jean Scot est divisée par paragraphes, suivi du commentaire du Pseudo-Hugues :

Inc. du commentaire : Incipit commentum secundum aliquos magistri Hugonis de S. Victore, super translationem Johannis Scoti in misticam theologiam sancti Dionisii cum textu interlinealiter glosato. Sed mihi videtur quod non sit ejus commentum nec stilus, sed alterius imparis magno Hugoni (rub.)... Superessentialis natura causa est et creatrix existentium et non existentium a nullo creata.

Expl. : provide comeantia. Explicit commentum Hugonis de S. Victore super misticam theologiam, secundum aliquos licet ex certis conjecturis videatur quod alius componit.

Nous n'avons pas ici de date de copie.

88r-89r : TRADUCTION DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE PAR ROBERT GROSSETÊTE : Incipit translatio Linconiensis de mistica theologia S. Dionisii (rub.)

Inc. : Trinitas supersubstantialis, superdea et super bona.
Expl. : absoluti et ultra universa. Explicit translatio linconiensis mistice theologie.

89v-97r : COMMENTAIRE DE ROBERT GROSSETÊTE SUR LA THÉO-

LOGIE MYSTIQUE : Incipit commentum linconiensis de mistica theologia (rub.)

Inc. : Mistica theologia est secretissima.

Expl. : Expl. : a perfectis benivole suppleri.

Explicit commentum Linconiensis super mistica theologia beati dionisii 1455. Vincentii.

97^r-98^v : LES 4 ÉPÎTRES A CAÏUS ET ÉPÎTRE A DOROTHÉE, avec gloses très courtes.

Nous avons ici le texte de Sarrazin et quelques gloses.

Inc. des gloses : Iste Gaïus fuit idem cui Johannes (fol.97^r). In duabus sequentibus epistolis respondet (fol. 97^v)

Ce sont les mêmes gloses qu'on trouve dans le ms. 56 (B. 21) fol. 248^r-250^v. Comme dans ce ms., l'épître à Dorothée s'achève ici sur cette note, fol. 98^v : Undecim epistole divini dionisii in latinum inveniuntur translate, quarum quinque prescripte sunt copiate, tum quia breves, tum quia ad misticam theologiam videntur deservire sive pertinere.

97^v : EXTRAIT DU CH. III DES NOMS DIVINS : Ex capitulo tercio de divinis nominibus beati dionisii de laude ierothei et transitu virginis Marie :

Inc. : quoniam et apud nos

Expl. : laudatur iudicatus.

Cet extrait est tiré de la version de Sarrazin. Voir *Opera Dionisii Cartus.*, *ibid.*, p. 361, l. 14-22. Nous l'avons déjà rencontré dans le ms. 56 (B. 21), fol. 250^v.

99^r-100^v : EXTRAIT DU COMMENTAIRE DE ROBERT GROSSETÊTE SUR LA HIÉRARCHIE CÉLESTE :

Inc. : Linconiensis angelice ierarchie capitulo primo : Thearchicus radius nobis = Bibl. Vatic., Chigi A V, 129, fol. 211^{r-2}

Expl. : maxime deo participat. Item in eodem capitulo extenso plura continentur de quibus ad originalem.

Voir ms. 56 (*B*. 21), fol. 202^v-216^v ; Vienne B. N. 4525.

100^v-108^r : Les autres lettres de Denys, d'après la version de Sarrazin.

100^v : Ex epistola S. Dionisii ad Policarpum. (rub.)

Inc. : Dic autem ipsi : quid dicis = *Opera Dionysii Cartus.*, *ibid.*, t. XVI, p. 518, l. 12.
Expl. : mutaciones divinarum rerum = *ibid.*, l. 25.
101r : Ex epistola dionisii ad Apollophanium (rub.)
Inc. : ut autem lux superna = *ibid.*, p. 593, l. 14.
Expl. : ut vere prudens, cessisti etc. = *ibid.*, l. 36.
Voir notre troisième volume sur Hilduin.
101r : Epistola sexta Sosipatri sacerdoti (rub.)
Inc. : Ne opineris hoc victoriam = *ibid.*, p. 515.
Expl. : irreprehensibilia que dicuntur.
101r : Epistola 7a Policarpo ierarche (rub.)
Inc. : Ego quidem non sum adversus = *ibid.*, p. 517.
Expl. : religionis nostre veritatem = *ibid.*, p. 518.
102r : Epistola 8a Demophilo monacho de propria operatione et bonitate (rub.)
Inc. : Hebreorum historie dicunt = *ibid.*, p. 527.
Expl. : credo vera esse = *ibid.*, p. 533.
104r : Ad Titum episcopum, epistola 9a (rub.)
Inc. : Sanctus quidem Timotheus = *ibid.*, p. 557.
Expl. : traditionibus et veritatibus (congruens) = *ibid.*, p. 561.
104r : Ad S. Johannem evangelistam, epist. 10 (rub.)
Inc. : Saluto te sacram animam = *ibid.*, p. 583.
Expl. : easque posteris trades = *ibid.*, p. 584.
104r : Ad Apollophanium epitola II (rub.)
Inc. : Nunc nunc mihi sermo = *ibid.*, p. 587.
Expl. : quam ipse in eo vives = *ibid.*, p. 588.
108r Epistola 12 (rub.)
Epistola ad timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli
Inc. : Saluto te, domini discipulum. Quere supra fol. 67.

Ce bloc 100-110 se termine, fol. 108r-109v par un traité : scriptum quoddam breve de clericis fornicariis ; le fol. 110 est blanc.

Le feuillet 100v qui s'achève par l'extrait de la lettre à Apollophane porte la date du 24 Janvier.

Le fol. 101r qui s'achève par ce texte de l'épître à Polycarpe : celestis ordinationis et = *Opera Dionisii Cartus.*, t. XVI, p. 517, l. 28, porte la date : 10 Julii.

Ces lettres de Denys, fol.100v-108r sont accompagnées,

sauf les trois dernières, d'un commentaire d'environ 3 lignes.

111r-160v EXTRACTIO DE THOMAS GALLUS :

a) Préface (fol. 111r) Prefacio abbatis Vercellensis super extractiones 4or librorum beati dionisii magni.

Inc. : quum in libris magni dionisii.
Expl. : purus textus librorum et ista extractio.

Voir *Opera Dionysii Cartus.*, t. XV, p. 29.

b) EXTRACTIO DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE : (fol. 111r-124v)

Inc. Omne bonum datum naturalium = *ibid.*, p. 30.
Expl. : per silentium veneraremur = *ibid.*, p. 275.

c) EXTRACTIO DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE (fol. 124v-136v)

Inc. : O Timothee, qui pluribus iustis = *ibid.*, p. 369.
Expl. : divini ignis accendam scintillas = *ibid.*, p. 595.

d) EXTRACTIO DES NOMS DIVINS : (fol. 136v-156v)

Inc. : Post librum de divinis caracteribus : *ibid.* t. XVI, p. 39.
Expl. : ad symbolicam autem theologiam, duce deo, transibimus = *ibid.*, p. 349.

e) EXTRACTIO DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE : (fol. 156v-158v)

Inc. : Trinitas supersubstantialis, super dea et superbona = *ibid.*, p. 454.
Expl. : ab omnibus absoluti et super omnia eminentis = *ibid.*, p. 469.

f) EXTRACTIO DE L'ÉPÎTRE A TITE (fol. 158v-160v).

Inc. : O Tite, tota me didicit = *ibid.*, p. 578.
Expl. : iuxta consonantiam Scripturarum = *ibid.*, p. 583.

Cette copie de l'*Extractio* a été commencée le 20 Juillet 1456 : In Christi nomine 1456, die 20 Julii (fol. 111r).

Le 29 juillet, Jean de Weilhaim achevait le feuillet 121v : et iterum ille qui primis = *Hier. céleste*, ch. XIII = *Opera Dionisii Cartus.*, t. XV, p. 234 A, 10. Le feuillet 130v : secundum hebraïcam interpretationem = *Extractio* du ch. IV de la *Hiérarchie ecclésiastique* = *ibid.*, p. 506 D, 6, a été achevé le : 31 Julii. Et toute la

Hiérarchie ecclésiastique était terminée le : 26ª augusti (fol. 136ᵛ).

Le feuillet 140ᵛ porte la date : 30ª Augusti et se termine par ces mots de l'*Extractio* du ch. II des *Noms divins* : que vere est et vita = *ibid.*, t. XVI, p. 84' D, 5.

Le feuillet 150ᵛ : unde divina = *Extractio* du ch. VII des *Noms divins*, *ibid.*, p. 268' A, 5 a été achevé : mensis septembris 6ª. Et le 14 septembre, toute la copie de l'*Extractio* était complément terminée : Explicit 14 Septembris (fol. 160ᵛ)

Remarques

C'est ce manuscrit qu'on trouve mentionné dans le catalogue de 1483, en ces termes : « Libri sancti Dionysii. Item epistole eiusdem. Item commenta Vercellensis et Lincolniensis super mistica theologia. Item dyalogus tripartitus Francisci Petrarche de secreto conflictu suarum curarum. Item scriptum quoddam de clericis fornicariis. Item responsio epistolaris domini Wolfgangi Kerspek super quedam dubia in principio libri. Item quedam carte ibidem deservientes visitatoribus latine et vulgariter ». Gottlieb, *op. cit.*, p. 236.

36

427 (H. 46)

Papier, xvᵉ siècle, 221 feuillets, 145 × 110 mm.

191ʳ : Première épître à Caïus, d'après la version de Sarrazin.
Inc. : Tenebre occultantur lumine.
Expl. : super omnia que cognoscuntur = *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, p. 501.

Nous avons dans ce ms. quelques gloses interlinéaires : par exemple : tenebre = divine sive caligo ; lumine = humane scientie ; multo lumine = magna scientia.
Voir ms. 59 (B. 24)

194ᵛ-200ʳ : Théologie Mystique :

a) Prologue de Jean Sarrazin (fol. 194ᵛ) : Prologus Johannis Sarraceni ad Odonem sancti Dionisii abbatem in librum de mistica theologia.

Inc. : Ante misticam theologiam.

Expl. : claudo et disco et doceo interpretatur.

b) Prologue du commentaire

Mistice theologie beati dionisii tres habentur de greco in latinum translationes. Prima est Johannis Scoti, que antiqua translatio dicitur. Secunda est Linconiensis quam ipse in suo commento prosequitur. Tercia est Johannis Sarraceni quam Abbas Vercellensis prosequitur in suo commento, de cuius principaliter glossa et eciam de commento (Lincolniensis), glosule ac notule que secuntur sunt sententialiter tracte. — Voir ms. 61 (B. 26) ; B.N. de Vienne, 790.

c) Commentaire : (fol. 194v-200r)

Inc. : Mistica autem theologia.

Expl. : omnem rem deficientem. Hec linconiensis. Deo gratias. II octobris 1455. Ex binis comentis bis binisque diebus.

Hec humilis breviter glosula colligitur.

37

Ms. 677

Parchemin, XIV-XVe s., 348 feuillets ; 350 × 247 mm. Très belle écriture. Ce manuscrit contient le vie de Denys par Hilduin ; Passio Dyonisii et sociorum eius.

Fol. 209r-1 : Lettre : *Quantum muneris* de Louis le Pieux à Hilduin.

Édité dans *Mon. Germ. Hist., Epist.*, t. V, p. 326-327 ; *P.L.*, t. CIV, col. 1326-1328. Voir *Bibliotheca Hagiographica latina*, Bruxelles, 1898, p. 328, na 2. 1. 2172.

Fol. 210r-1 : Rescript d'Hilduin : *Exultavit cor meum.*

Édité dans les *Mon. Germ. Hist., Epist.*, t. V, p. 328-335 ; *P.L.*, t. CVI, col. 13-22. Voir *Bibliotheca Hagiographica latina*, Bruxelles 1898, p. 328, n. 2 II 2173.

Fol. 214r-1 : Lettre d'Hilduin : *Cum nos scriptura.*

P.L., t. CVI, col. 22-24 ; *M. G. Hist., Epist.* V ; 335-337.

Fol. 214v2 : Passion *Post beatam ac salutiferam.*

P.L., t. CVI, col. 23-50.

BIBLIOTHÈQUE DES CISTERCIENS DE ZWETTL. (1)

38

Ms. II, parch. xive s., 182 feuillets, 2 col., 440 × 330 mm. ; écriture de 5 mm. de hauteur ; numérotation moderne au crayon. Ce manuscrit contient un abrégé de la vie de s. Denys, précédé d'un prologue.

Fol. 90^{v-2}-91^{r-1} : Prologue

Inc. : Dyonisius interpretatur vehementer fugiens, vel dicitur dyonisius a dya quod est duo.

Expl. : Quia ergo dyonisius summus erat philosophus, ideo autonomasice dicebatur Ionicus. Cuius passionem et vitam grece dictavit Methodius, latine vero Anastasius Apostolice Sedis bibliotecarius.

Fol. 91^{r-1}-93^{r-1} : Abrégé de la vie de s. Denys.

Inc. : Dyonisius Ariopagita a beato Paulo apostolo ad fidem Christi conversus fuit. Qui ariopagita a vico civitatis in quo habitabat dictus fuisse Ariopagus.

Expl. : habebant suis pectoribus sanguine insignita, quas deligenter intuens sanctos migrasse a corpore intellexisse.

Nous lisons ensuite cette note :

Et nota quod Igmarus remensis episcopus dicit in epistola quam misit ad Karolum quod iste Dyonisius missus in Galliam fuit Dyonisius Areopagita, ut supra dictum est. Idem testatur Iohannes Scotus in epistola ad Karolum. Nec forte racio et compoto temporis contradicit, sicut alicui obicere voluerunt.

---

(1) Le catalogue de la bibliothèque de Zwettl a été publié par le R. P. Stephan Roessler : *Verzeichniss der Handschriften der Bibliothek des Cistercienser-stiftes Zwettl*, dans les *Xenia Bernardina*, ParIs I, I B, Vienne, 1891, p. 293-429.

L'auteur de ce bref résumé s'inspire de la vie de Denys par Hilduin : *Post beatam ac salutiferam* ; il reproduit aussi comme gloses marginales quelques passages de la lettre *Exultavit, P.L,.*, t. XVI, col. 13-22. — La lettre d'Hincmar dont il est question ici, a été envoyée à Charles le Chauve en 876, après la traduction latine de la Passion de Denys attribuée à Méthode, et qui n'est autre que la traduction grecque de la Passion composée par Hilduin. Cette lettre est publiée dans le *Recueil des Historiens des Gaules*, Paris, 1160, p. 110 ; *P.L.*, t. CXXVI, col. 158. — Voir P. G. Théry, *Contribution à l'Histoire de l'aréopagitisme au IXe siècle*, dans le *Moyen Age*, Mai-Août 1932, 2e série, t. XXV, p. 148 (tiré à part, p. 40). La lettre de Scot est la lettre *Gloriosissimo*, *P.L.*, t. CXXII, col. 1031-1036. Mais en citant Jean Scot, notre auteur se méprend sur ses sentiments aréopagitiques.

39

Ms. 14, parch., XIIIe s., 201 feuillets, 2col., 420 × 320 mm. Numérotation au crayon, récente.

Fol. 28^{v-2}-29^{r-2} : Lettre de Louis le Pieux à Hilduin : *Quantum muneris*. Cette lettre est publiée dans la *P.L.*, t. CIV, col. 1326-1328, et dans les *M.G.H.*, *Epist.*, V, p. 326-327. Voir *Bibliotheca Hagiographica latina*, Bruxelles, 1898, p. 328, sous le n° 2. 1. 2172 ; P. G. Théry, *Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1832, p. 14-17.

Fol. 29^{r-2}-31^{r-1} Rescript d'Hilduin à Louis le Pieux : *Exultavit, cor meum.* Voir *P.L.*, t. CVI, col. 13-33 ; *M.G.H.*, *Epist.*, V, p. 328-335 ; *Bibl. Hagiog. latina*, *ibid.*, p. 328, n. 2, 11. 2173 ; P. G. Théry, *op. cit.*, p. 17-20

Fol. 31^{r-1}-31^{r-2} : Lettre d'Hilduin à tous les fidèles de la chrétienté : *Cum nos scriptura.* Voir *P.L.*, t. CVI, col. 22-24 ; *M.G.H.*, *Epist.*, V, 335-337 ; *Bibl. Hagiog. latina*, *ibid.*

Nous montrerons l'importance de cette lettre dans notre troisième volume sur Hilduin.

Fol. 31^{r-2}-36^{v-2} : Vie de Denys par Hilduin : *Post beatam ac*

salutiferam. Voir *P.L.*, t. XVI, col. 23-50.

Notre troisième volume sur Hilduin sera consacré tout entier aux sources et aux méthodes littéraires du *Post beatam ac salutiferam.*

Fol. 36v-2-37r-1 : Revelatio Stephani :

Inc. : Sicut nemo se debet iactare de suis meritis

Expl. : Quorum cultus et veneratio redundat ad laudem et gloriam Ihesu Christi, cui cum patri in unitate spiritus sancti debetur, honor et adoratio per immortalia secula seculorum. Amen.

Édité par Waitz, *M.G.H.*, *Script.*, XV, 1887, p. 2-3, d'après les mss. 342 bis de Saint-Omer (ixe s.), et 4608 de Munich (xe s.). Voir M. Buchner, *Das Vizepapstum des Abtes von St. Denis. Studien zur « Offenbarung des Papstes Stephan II » (« Revelatio ») und ihrem Anhang (« Gesta »). Zugleich ein Beitrag zum frankischen Staatskirchentum*, dans *Quellenfälschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, H. 2, Paderborn, Schöningh, 1928, pp. 250-251. Voir aussi L. Levillain, dans le *Moyen Age*, 1929, p. 86 (compte-rendu de l'ouvrage précité de Buchner ; *ibid.*, 1930, p. 208-210 (compte-rendu de l'ouvrage de R. Macaigne, L'*Église mérovingienne et l'État pontifical*, Paris, E. de Boccard, 1929). Nous en parlerons dans notre volume III sur Hilduin.

On lisait la *Revelatio Stephani* au refectoire de Zwettl le jour de l'Invention de s. Étienne (3 août) : In invencione sancti stephani pro legitur legenda ipsius in nova legenda. Gottlieb, *op. cit.*, p. 81.

Lettrines fol. 28v-1 E (Epistola) ; 38v-1 I (In nomine) ; 36v-2 S (Stephanus)

40

Ms. 87, parch., xiiie s., 205 feuillets, 2 col., 510 × 200 mm. Numérotation récente, au crayon.

Ce manuscrit contient les mêmes pièces dionysiennes que le ms. 14.

Fol. 138v-139v : Lettre de Louis le Pieux à Hilduin : *Quantum muneris.*

Fol. 139v-144r : Rescript d'Hilduin : *Exultavit cor meum.*

Fol. 144^{r}-145^{r} : Lettre d'Hilduin : *Cum nos scriptura.*
Fol. 145^{r}-160^{v} : Vie de Denys par Hilduin : *Post beatam ac salutiferam.*
Fol. 160^{r}-161^{r} : *Revelatio Stephani.*

41

Ms. 160, papier, xve s., 214 feuillets, 2 col. 300 × 210 mm.
Très bref résumé de la vie de s. Denys, inspiré du *Post beatam ac salutiferam* d'Hilduin.
Fol. 34^{v-2}. Inc. : Dyonisius philosophus civitate Athenis a beato Paulo est conversus. In die Parasceve domini tenebre essent.
Fol. 35^{r-1} : Expl. : duo miliaria duce angelo cum lumine, ad locum ubi nunc requiescit, portavit et alia duo corpora quedam devota matrona se occulte sepelivit, etc. (*sic*).

42

Ms. 231, parch., xiie s., 212 feuillets, 290 × 195 mm ; 1 col. jusqu'au feuillet 117^{v} ; 2 col. : fol. 118^{r}-212^{v}. Numérotation récente, au crayon.
Fol. 2^{r}-110^{v} : COMMENTAIRE SUR LA HIÉRARCHIE CÉLESTE PAR HUGUES DE SAINT-VICTOR :
Inc. : Incipit opus magistri Hugonis in iherarchias sancti dionisii episcopi de differentia mundane theologie atque divine et de ministrationibus earum. Incipit prologus (rub.) Iudei signa querunt = *P.L.*, t. CLXXV, col. 123.
Expl. : sapientia transcendit, sanctitas descendit = *ibid.*, col. 1154. Explicit exposicio magistri Hugonis et prepositi sancti Victoris super librum primum ierarcharum dionisii ariopagite. Amen.

Dans le catalogue de Zwettl, du xiiie s., ce ms. 231 se trouve mentionné : Opus Hugonis in iherarchias Dyonisii et decreta pontificum, GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 514.

43

Ms. 236, parch, XIIe s., 108 feuillets, 270 × 180 mm.

Fol. 3^r : Hanc libam sacro Grecorum.... ferax = *P.L.*, t. CXXII, col. 1029-1030.

Fol. 3^r-5^v Lettre de Scot à Charles leChauve :Gloriosissimo catholicorum regum Karulo Iohannes extremus sophie studentium salutem : Valde quidem ammiranda.... essentie recurrere = *P.L., ibid.*, col. 1031-1036.

Fol. 5^v : Incipiunt libri Dionisii Ariopagite quos Iohannes ierugena transtulit de greco in latinum iubente ac postulante rege Karulo Ludwici imperatoris filio.

Fol. 5^v-27^r : *Hiérarchie céleste* :

a) Titres des chapitres (fol. 5^v-6^r) = *P.L.*, t. CXXII, col. 1033-1036.

b) Épigramme : Angelicae sapientiae.... pulchritudinem (fol. 6^r) (rubr.) = *ibid.*, col. 1037)

c) Poésie : Lumine sydereo.... docent (fol. 6^r-6^v) = *ibid.*, col. 1037-1038.

d) Texte de la *Hiérarchie céleste* (fol. 6^v-27^r) = *ibid.*, col. 1037-1070.

Explicit liber de celesti ierarchia. Angelicarum descriptionum... compositum astrum (= *ibid.*, 1070 C).

Nous trouvons quelques gloses interlinéaires, par exemple :

symbolice (*P.L., ibid.*, col. 1037 D, 3) = glose : idest significative ; anagogice (*ibid.*) = id est contemplative. Voir introduction, p. 172.

Fol. 27^r-57^r : HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE :

Épigramme : Symbola ....claritatem (fol. 27^r) = *ibid*, col. 1069.

b) Titres des chapitres, avec la pièce *Precumbentium theoria eius* = *ibid.*, col. 1069-1072. Voir P. G. THÉRY, *Études dionysiennes*. T. I. *Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1932, p. 159.

c) Texte de la *Hiérarchie ecclésiastique* = *ibid.*, col. 1071-1072.

Aucune glose interlinéaire.

Fol. 57r-95v : NOMS DIVINS :

a) Épigramme : In animum ....hymnos = *ibid.*, col. 1111.
b) Titres des chapitres = *ibid.*, col. 1111-1112.
c) Texte des *Noms divins* = *ibid.*, col. 1133-1172.

Fol. 96v-98r : THÉOLOGIE MYSTIQUE :

a) Titres des chapitres = *ibid.*, col. 1171-1172.
b) Épigramme : Novam claritatem ....nominare = *ibid.*, col. 1171.
c) Texte de la *Théologie mystique* = *ibid.*, col., 1171-1176.

Fol. 98r-108r : LES DIX LETTRES
98r : Titres des Lettres = *ibid.*, col. 1175-1176.
98v-99v : Les 4 Lettres à Caius = *ibid.*, col. 1177-1178.
99r : Lettre à Dorothée = *ibid.*, col. 1178.
99v : Lettre à Sosipater = *ibid.*, col. 1179.
99v : Lettre à Polycarpe = *ibid.*, col. 1179-1181.
100v : Lettre à Démophile = *ibid.*, col. 1181-1188.
105r : Lettre à Tite = *ibid.*, col. 1188-1193.
108r : Lettre à s. Jean = *ibid.*, col. 1193-1194

REMARQUE

Ce manuscrit 236 est cité par CL. BAEUMKER. *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts*, Paderborn, 1893, p. I, n. 2) ; *Contra Amaurianos*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XXIV, H. 5/6, Münster i.W., 1926, p. IX, n. 2, comme témoin de la forme IERUGENA. Cette forme se retrouve dans les manuscrits 754, 971 de la B.N. de Vienne, cités par FLOSS, *P.L.*, t. CXXII, col. 1035-1036. Voir CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, 1933, p. 6, n. I.

C'est très probablement ce manuscrit 236 qui est désigné dans le catalogue de Zwettl du XIIIe siècle, par ces mots : Libri Dyonisii Ariopagitte, GOTTLIEB, *op. cit.*. p. 514.

44

Ms. 322, parch., XIIIe s., 124 feuillets, 2 col., 220 × 115 mm.
Fol. 100r-1-100v-2 : abrégé de la vie de Denys :

Inc. : Dyonisius episcopus, Rusticus presbyter, Eleutherius diaconus, a sancto Clemente in Galliam missi, so-

ciis eorum in Yspaniam et Luciano ad Belvacensium urbem destinatis, ipsi Parisius remanserunt.

Expl. : in agro suo sepelivit et cessante persecutione eadem revelavit et sic sociis cum suo episcopo sepultis Katula baptismum recepit.

C'est un résumé de la vie de s. Denys. La présence de s. Lucien envoyé à Beauvais nous montre que l'auteur de ce résumé ne s'est pas inspiré directement ni du *Gloriosae*, ni du *Post beatam ac salutiferam*, mais du *Post beatam et gloriosam*. Cette passion de Denys est une traduction latine du *Μετὰ τὴν μακαρίαν*, elle-même traduction grecque du *Post beatam ac salutiferam*. C'est très probablement Odon de Beauvais qui a fait insérer dans la vie grecque de Denys le nom de Lucien, patron fondateur de sa cathédrale, d'où il est passé dans le *Post beatam et gloriosam*, qui a inspiré notre abréviateur.

Nous avons donc dans la bibliothèque des Cisterciens de Zwettl, cinq manuscrits reproduisant la vie de Denys, fait unique dans les bibliothèques d'Autriche.

De ces cinq manuscrits, deux (mss. 14, 87) contiennent le *Post beatam ac salutiferam* d'Hilduin. Les trois autres nous présentent des résumés : deux sont inspirés par la vie composée par Hilduin (mss. 11, 160) ; l'autre (ms. 322) s'appuie directement sur le *Post beatam et gloriosam*. Tous propagent la légende créée par Hilduin, d'après laquelle le Denys converti de s. Paul, le Denys évêque de Paris, le Denys écrivain mystique seraient un seul et même personnage.

BIBLIOTHÈQUE DES BÉNÉDICTINS D'ADMONT (1)

45

Ms. 292, parchemin XIIe s., in-4o, 140 feuillets.

COMMENTAIRE D'HUGUES DE SAINT-VICTOR, SUR LA HIÉRARCHIE CÉLESTE :

Inc. : Iudei signa querunt = *P.L.*, t. CLXXV, col. 923.

Expl. : Sanctitas condescendit. Explicit Expositio Magistri Hugonis Prepositi S. Victoris super Librvos (sic) Ierarchiarum D.A. = *Ibid.*, col. 1154.

46

Ms. 383, XIVe s.

Fol. 140 : LETTRE A TIMOTHÉE : Saluto et... immaculati, qui fuit servus et apostolus...

Voir introduction, p. 174-175.

47

Ms. 485, XIVe s.

Contient le COMMENTAIRE D'HUGUES DE SAINT-VICTOR SUR LA HIÉRARCHIE CÉLESTE. (fol. 35r-60v)

48

Ms. 614, parch., XIVe s., in-4), 58 feuillets

Contient toute la version de Denys (sauf *Hiérarchie ecclésiastique*), par Sarrazin.

---

(1) Nous avons examiné ces manuscrits lors d'un premier voyage en Autriche. N'ayant pas eu l'occasion de retourner à l'abbaye d'Admont, nous ne donnons ici que des notes sommaires.

Fol. 1v-10v : HIÉRARCHIE CÉLESTE, avec le prologue : *Quoniam prudentie.*

Fol. 10v-27v : NOMS DIVINS avec le prologue : *Memor hospicii.*

Fol. 27v-28v : THÉOLOGIE MYSTIQUE, avec le prologue : *Ante misticam.*

Fol. 28v-33v : LES II LETTRES.

Nous avons ensuite les deux lettres apocryphes de s. Ignace à s. Jean : Ignatius et qui cum eo sunt fratres.... properare me iubeas (fol. 33v-34r). Voir ms. 695 de la B.N. de Vienne.

49

Ms. 742, XIII-XIVe s. ; in-8, 43 feuillets.

Fol. 1-17 : YSIDORUS DE DIVINIS NOMINIBUS

Inc. : Continentia primi capituli de divinis nominibus. Post verborum (sic) de divinis nominibus vel caracteribus, in quo tractavi de distinctione.

C'est l'*Extractio* de Thomas Gallus sur les *Noms Divins, Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, Tournai, 1902, p. 39-349.

BIBLIOTHÈQUE DES CISTERCIENS DE REUN

50

Un seul manuscrit contient des écrits dionysiens. C'est le ms. 47, en papier, xv[e] siècle, 2 col. de 109 feuillets in-4°. Il contient toute la version de Denys, par Jean Scot, avec les pièces accessoires et la poésie *Nobilibus quondam*. Voir Introduction p. 16. N'ayant pu aller à Reun pour étudier ce manuscrit nous reproduirons simplement ici la description du P. A. WEISS, dans *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser Stifte*, I B, Vienne, 1891 (*Xenia Bernardina*, P. II, p. 34).

« Fol. 1r-105r : Libri S. Dionysii Areopagitae, quos Iohannes Erigena († 877) transtulit de greco in Latinum. Anf. Valde quidem ammiranda. Enthält sämmtliche Schriften, die den Namen dieses Auctors tragen, nämlich : de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de divinis nominibus, de mystica theologia, epistolae decem mit Prolog und Epilog (Hanc libam sacro graecorum nectare fartam, 12 Disticha) des Uebersetzers. Fol. 105r : Nobilibus quondam (8 Disticha) » (1)

---

(1) Notons aussi que dans le ms. CXXIX du xii[e] s., de la bibliothèque des Cisterciens d'Hohenfurt, on trouve un feuillet 64-64v qui contient un extrait ou quelques brèves considérations sur le chapitre IV des *Noms divins* : Dionysius in libro de divinis nominibus. De amore. Expl. : ad gaudia ubi regnas per sec. Amen. Voir P. R. PAVEL, *Xenia Bernardina, loc. cit.*, p. 210.

LE MANUSCRIT VATICAN LATIN 2186.

J'attire l'attention des érudits sur un manuscrit dont la composition m'a paru mériter une nouvelle étude. Il a déjà été vu par divers savants, à l'occasion des éditions des ouvrages qu'il contient, et décrit, en particulier, par Ludwig Baur [1]. Mais cette description n'est ni exacte ni complète. De plus, je donnerai la transcription de quatre fragments inédits et anonymes contenus dans ce manuscrit.

Il est composé de deux feuillets préliminaires I-II, l'un de parchemin, l'autre de papier, et de 119 feuillets de parchemin blanc, et haut, en moyenne, de 22 centimètres, large de 16. Ces feuillets sont distribués en cahiers qui ont été cousus et reliés ensemble. Chacun de ces cahiers ou groupes de cahiers représente un ouvrage, en général, deux parfois, formant un tout, distinct matériellement par la taille, l'écriture et la disposition de l'écriture ; intrinsèquement par le changement de sujet.

Les écritures, comme je l'ai dit, varient d'un fragment à l'autre, mais elles sont de la même époque. Écritures très serrées, nettes en général, mais très riches en abréviations, qui remontent, sans doute, au XIIIe siècle.

Ce manuscrit est entré anciennement au fonds Vatican. Nous le trouvons, en effet, signalé dans d'anciens inventaires, et désigné sommairement, au début, par ces mots : *Logica Algazelis ex membranis in albo*. Il apparaît pour la première fois dans l'inventaire de la bibliothèque de Sixte IV (1475). La première description détaillée date de 1513. L'inventaire de 1533, qui continue à le désigner sommairement : *Logica Algazelis*, nous donne cette précieuse indication, qui nous permet, à coup sûr, de l'identifier, et dès son apparition à la Bibliothèque : *in fi<ne>*

---

(1) Dr. Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Münster, 1903, in-8°, pp. 147-151. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band IV, Heft 2-3.)

I p<agine> Omne. Or le dernier mot de la première page est bien le mot *omne*. Les descriptions détaillées du manuscrit sont celles de 1513, 1518, de 1543 puis celle des Rainaldi (t. IV), qui date du commencement du XVIIe siècle [1].

Mgr Auguste Pelzer, scriptor à la bibliothèque Vaticane et auteur du catalogue des manuscrits latins vaticans nos 679-1134, me communique les notes suivantes, tombées, on le verra, de la plume d'un spécialiste de la description des manuscrits scolastiques.

« Le no 2186 renferme plusieurs manuscrits et fragments de manuscrits, jadis indépendants sans qu'on puisse toujours fixer avec certitude leur étendue respective. Deux ouvrages (Dominique Gundisalvi, De processione mundi et Algazel, Logica) s'y lisent deux fois (f. 1r-8r, 20r-23v et 9r-16v, 78v-86v) ; deux autres s'arrêtent incomplets avec les versos des ff. 19 et 59. Par son contenu (Alexandre d'Aphrodise, Algazel, Alfarabi, Alkindi, Pseudo-Apulée, Dominique Gundisalvi, Isaac Israeli et quelques anonymes), l'exemplaire ressemble aux manuscrits latins 6443, 14700 et 16602 de la bibliothèque nationale de Paris et au manuscrit 242 (C.4.10) de la Bibliothèque Angelica de Rome, dans lequel l'écrit anonyme du f. 46r (inc. Sciencia dividitur) figure au f. 33r sous le titre : *Flos Alfarabii secundum sententiam Aristotelis*, d'après le catalogue de HENRI NARDUCCI, t. I, Rome 1892, p. 139.

« Envisagé dans sa forme actuelle, le recueil 2186, auquel on donna une nouvelle reliure entre les années 1846 et 1853, remonte au moins à la seconde moitié du XVe siècle. Cela ressort du premier

---

(1) Vat. lat. 3954 (an. 1475), f. 46v. *Logica Algazelis ex membr. in albo.* Vat. lat. 3947 (an. 1481), f. 36. *Logica Algazelis ex membranis in albo* (*in tertio banco bibliothecae secretae*).

Vat. lat. 3949 (an. 1484), f. 58v. *Idem.*

Vat. lat. 7134 (an. 1513), f. 127v. *In III° scanno inferius siue subinfra.* f. 128. 4. *Liber de constitutione caeli et mundi, translatus ex arabico in latinum a Gondesalvo archidiacono toletano.*

Algazelis Dialectica.... (Etc... Longue description).

Vat. lat. 3955 (an. 1518), f. 54 (f. 53v. : *infra in tertio ordine*) *Logica Algazelis.*

Translatio Gondesalui archidiaconi Toletani de constitutione Caeli et mundi... (Etc...).

Vat. lat. 3968 (pontificat de Paul III), f. 30v (f. 27v. : In VI Capsa III Plutei) Gundisalui Archidiaconi Toletañ Translatio de constitutione caeli et mundi (Etc...).

feuillet préliminaire, où (f. I^r) les principaux ouvrages sont énumérés par le franciscain Antoine de Pinerolio, évêque de Fano de 1482 à 1499, qui ajoute à la fin du dernier écrit (f. 199^v) cet avertissement pour le lecteur : *Lege tractatum et fuge errores. Ant(oniu)s de pin(ero)lio*, et qui signe de sa main dans le ms. Vat. latin 894, fol. 168^v (voir A. PELZER, *Catalogue des Vat. lat.*, 679-1134, 1933, p. 281). Mais le nº 2186 n'est pas du nombre des manuscrits que le franciscain emprunta à la Bibliothèque Vaticane de l'année 1478 à l'année 1484, d'après le registre des prêts, dont Melle Bertola prépare l'édition.

« Au XVIIe siècle, un feuillet préliminaire de papier (f. II), inséré dans le nº 2186 à la suite du premier feuillet, servit à une autre main pour développer la table du f. I^r dans un *Index Operum quae in hoc Codice continentur*, accompagné de renvois aux pages. La même main inscrivit aux versos des ff. I^v, 8^v et 18^v, les titres des ouvrages qui commencent aux f. 1^r, 9^r et 19^r. D'autres titres de sa plume précèdent les écrits qui commencent aux ff. 17^r, 24^r, 46^r, 46^v, 50^v, 58^r, 59^r, 64^r, 99^v et 104^r. Enfin, en dehors des ff. 45^v et 63^v en blanc, les ff. 1^r-8^r et 17^r-63^r comportent deux colonnes d'écriture et le f. 45^r une seule, tandis que les ff. 9^r-16^v et 64^r-119^v sont écrits à longues lignes. »

Voici la liste des traités contenus dans ce manuscrit. Nous n'insisterons pas sur ceux qui ont été publiés et ont été l'objet, de ce fait, d'une étude spéciale, de la part de leurs éditeurs.

1º Ff. 1^r-8^r (petit cahier, écrit sur deux colonnes d'une écriture très serrée mais très nette). GUNDISALVUS, DOMINICUS, *De processione mundi* (éd. Dr. GEORG BÜLOW, Münster in W., 1925, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXIV, pp. 1-56, Heft 3).

Inc. : Invisibilia Dei per ea que facta sunt mundi intellecta conspiciuntur....

2º Ff. 9^r-16^v (cahier plus court que le précédent écrit sur longues lignes d'une écriture plus confuse, vraisemblablement moins ancienne que la précédente). ALGAZEL (Al-Gazālī Abū Ḥāmid Muḥammad b. Mah.), *Logica* (Logica et philosophia Algazelis arabis, éd. Venetiis, 1506, impensis Petri Liechtensteyn Coloniensis, $a2^r$-$b6^v$).

Inc. : Capitulum primum de hiis que debent preponi ad intelligentiam loyce et ad ostendendum utilitates eius et partes eius. Quod autem preponi debet hoc est quod scilicet scientiarum quamuis sint multi rami.....

3° Ff. 17r-18r (deux feuillets plus hauts que les précédents écrits sur deux colonnes peut-être par la même main que la précédente). ALCHINDI (Al-kindī, Ya'qūb b. Isḥāq), *Liber de quinque essentiis*, jusqu'aux mots (dans le *Sermone de loco*) *sed non esse corpus....* (éd. Dr. Albino Nagy, Münster 1897, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band II, Heft V, pp. 28-37).

Inc. : Phylosophus quia dyalecticam fecit dixit quod scientia cuiusque rei que inquiritur cadit sub phylosophia que est omnis rei scientia...

4° F. 19r-19v. Début d'un commentaire ou d'une glose sur le livre des Sentences de Pierre Lombard.

Nous publions ce fragment qui se rapproche un peu de certains textes publiés par A. LANDGRAF, *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur* (dans Recherches de théologie ancienne et médiévale, mai 1931). Il s'agit, probablement, des premières gloses juxtaposées au texte de Pierre Lombard à l'usage des écoliers.

Malheureusement, dans notre manuscrit, l'écriture est très serrée et difficile à lire, le texte très corrompu ; les citations connues qui l'émaillent sont abominablement estropiées. Quelquefois il est impossible de reconstituer le sens ; peut-être nos lecteurs seront-ils plus heureux que nous dans ce travail délicat (1).

5° Ff. 20r-23v. Même ouvrage que le n° 1 : GUNDISALVUS, DOMINICUS, *De processione mundi* (éd. Dr. GEORG BÜLOW, Münster i. W., 1925, dans *Beiträge sur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXIV, Heft 3. Bülow ne signale pas cette seconde présence du traité dans le n° 2186), attribué erronément dans le manuscrit à Albert le Grand par une main postérieure qui ajoute : *quem composuit Albertus Magnus* après les mots (f. 23v) : *Explicit liber de creatione celi et mundi*, alors que le copiste avait écrit au début (f. 20r) : *Incipit liber secundum philosophos de creatione celi et mundi a domino Gundisaluo tholeti archidiacono translatus de arabico in latinum. Primo ostendit quod aliqua est prima causa et causalissima et illa est Deus creator uniuersalitatis esse....*

L'écriture, très serrée, sur deux colonnes, pourrait être de

---

(1) Voir ci-dessous, p. 140-153.

la même main que celle du fragment précédent. Le texte est très corrompu.

Inc. : Inuisibilia Dei per ea que facta sunt mundi intellecta conspiciunt.....

6° Ff. 24r-45r. GUNDISALVUS, DOMINICUS, *De divisione philosophiae* (éd. LUDWIG BAUR, Münster, 1903, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band IV, Heft 2-3, pp. 3-142).

Inc. : Felix prior etas que tot sapientes protulit quibus uelut stellis mundi tenebras irradiauit....

7° F. 46r-46v. Fragment anonyme de la science et de la connaissance, intitulé : *Flos Alfarabii secundum Aristotelem* dans le ms. 242 (C. 4. 10) de la Bibl. Angelica de Rome. Nous en donnons ci-dessous la transcription (1).

8° Ff. 46v-50r. ISAAK BEN SALOMON ISRAELI, *De definitionibus, Gerardo Cremonensi interprete* (éd. dans *Omnia opera* ISAAC, Lyon, 1515).

Les ff. 24-50 sont couverts de la même écriture, sur deux colonnes, plus grande et nette que les précédentes.

Inc. : Scientia diuiditur in formationem absolutam sicut formantur sol et luna et intelligencia et anima....

9° Ff. 50v-57v. AVICENNA (Ibn Sīnā, Abū'Ali al Ḥusayn b' Abdallāh), *Liber de caelo et mundo, interpretantibus Gundisalvo et Johanne Hispalensi* (éd. Venetiis, 1508, dans Avicenne... Opera, ff. 37-42v), à partir du chap. 2.

Ces feuillets, couverts d'une écriture, sur deux colonnes, qui ressemble à la précédente, semblent former un tout avec les feuillets 24-50.

Inc. : Differentia inter corpus et quamlibet aliam magnitudinem hec est quia corpus distenditur in omnes dimensiones...

10° Ff. 58r-59r. Fragment anonyme que nous publions (2). L'écriture, petite, très serrée, sur deux colonnes, est excellente ; le texte n'est pas corrompu.

11° Ff. 59r-63r. PSEUDO-APULEIUS, *Liber Periermeneias* (éd. PAULUS THOMAS, *Apulei opera quae supersunt*, vol. III : *Apulei Platonici de philosophia libri...* In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1908, pp. 176-194).

---

(1) P. 154-155.
(2) V. ci-dessous, p. 156-166.

Ce texte qui commence à la col. 2 du fol. 59, est d'une écriture fort différente de la précédente.

Inc. : Studium sapientie quod philosophiam uocamus plerisque uidetur III species seu partes habere....

Avec le f. 64 commence une autre série, de la même écriture, formant un tout, écrit sur longues lignes, jusqu'au f. 103 verso.

12° Ff. 64r-70v. AVICENNA (Ibn Sīnā, Abū ʿAli al Ḥusayn bʿ Abdallāh), *Metaphysica*, tractatus quintus (éd. Venetiis, 1508, dans Avicenne... Opera, ff. 86v-91).

Inc. : Incipit tractatus quintus auxiliante Deo. Capitulum de rebus communibus et quomodo est esse earum.....

Oportet nunc ut loquamur de uniuersali et particulari. Conueniencius est enim ei a quo iam expediti sumus et hoc est de accidentibus propriis esse...

13° Ff. 70v-71r. ALKINDI (Al-kindī, YaʿQūb b. Isḥāq), *De intellectu et intellecto, interprete Johanne Hispalensi* (éd. Dr. ALBINO NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des JaʿQūb ben Isḥāq Alkindī..* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band II, Heft V, Münster, 1897, pp. 1-11).

Inc. : Intellexi quod queris scilicet scribi tibi sermonem breuem de intellectu secundum scientiam Platonis et Aristotilis...

14° Ff. 71r-74v. ALKINDI (Al-Kindī, YaʿQūb b. Isḥāq), *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, interpretantibus Johanne Hispalensi et Gundisalvo* (éd. Dr. ALBINO NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des JaʿQūb ben Isḥāq Alkindī...* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band II, Heft V, Münster, 1897, pp. 41-64).

Inc. : In nomine piissimi et misericordissimi Dei, postquam iam locuti sumus de predicabilibus, quot sint species eorum et qualiter coniungantur sibi ad faciendum conclusiones....

15° Ff. 74-76v. ALFARABI (al-Fārābī, Abū Naṣr Moḥammed ibn Moḥammed ibn Tarkhān), *Tractatus de intellectu et intellecto* (éd. Ét. GILSON, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, année 1929-1930, Paris, 1930, pp. 115-126).

Inc. : Dixit Alfarabius. Nomen intellectus dicitur multis modis. Unus eorum est quo uulgus appellat hominem intelligentem...

16° Ff. 76v-78v. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Liber de intellectu et intellecto* latine redditus a translatione arabica Ysaac [id est Ishāk ibn Hunain], filii Johannitii [id est Hunain ibn Ishak] (éd. G. THÉRY, *Autour du décret de* 1210 : II. — *Alexandre d'Aphrodise... Bibliothèque thomiste*, VII.... Le Saulchoir, 1926, pp. 74-82).

Inc. : Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotilem est tribus modis, unus est intellectus materialis...

17° Ff. 78v-86v. Même ouvrage qu'aux ff. 9r-16v (2°) : ALGAZEL (Al Gazālī Abū Ḥāmid Muḥammad b. Mah), *Logica* (éd. Venetiis, 1506, impensis Petri Liechtensteyn Coloniensis).

Inc. : Capitulum de hiis que debentur preponi ad intelligentiam logice et ad ostendendum utilitates eius et partes eius. Quod preponi debet hoc est scilicet quod scientiarum quamuis multi sint rami due tamen sunt prime partes....

18° Ff. 86v-99v. AVICENNA (Ibn Sinā, Abū'Ali al Ḥusain b. Abdallāh), *Logica*, partes I-II, Gundisalvo et Johanne Hispalensi interpretantibus (éd. Venetiis, 1508, dans AVICENNE.... *opera...* ff. 2-12).

Inc. : Dicemus quod intentio philosophie est ueritatem comprehendere omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere....

19° Ff. 99v-100r. Traité anonyme *De inuentione medii*.

Inc. : Quoniam in omni argumentatione probatur aliquid de aliquo per aliquod medium.....

20° Ff. 100v-103v. Commentaire anonyme sur l'Isagoge de Porphyre. L'auteur cite fréquemment : Aristote (Predicamenta, Libri posteriorum analyticorum, Libri Topicorum, Physica) et le pseudo-Aristote (Liber caeli et mundi, Liber Meteororum et de causis proprietatum), Boèce (De differentiis topicis, Liber de divisione, secundum commentum Predicamentorum, Commentum Porphyrii), Avicenne (Métaphysique, tractatus quintus, De naturalibus). Il cite aussi : Anaxagoras, Démocrite, Euclide, Platon, Averroès, Algazel (Logique), Avendeuth (Johannes Hispalensis).

Inc. : Dicturi de uniuersalibus prius uidendum est de genere. Circa quod primo queritur quare Porphirius primo tractat de ipso....

21° Ff. 104r-119v. Le parchemin et l'écriture changent.

GUNDISALVUS, DOMINICUS, *Tractatus de anima* (édité en partie par le Dr. A. LOEWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele*, Berlin, 1891, pp. 79-131. Cf. Ét. GILSON, *Les sources arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4e année, 1929, pp. 79-92).

Inc. : Cum omnes homines eque constent ex anima et corpore...

Fragment nº 4 (ff. 19^{r}-19^{v}).

Scientie religionis catholice intendentes in primis uidendum in quo differat traditio eius a traditione philosophica, ex parte processus rationis humane, tam in hac quam in illa, cum in utraque determinetur de diuinis et de moralibus ; secundo de utilitatibus eius etiam necessitate et quare dicatur scientia pietatis, 4 de quo sit, 5 de partibus eius, 6 qualiter se habeant partes eius ad inuicem et de modo tractandi in illis partibus, ultimo de diuisione illius partis que traditur in LIBRO SENTENTIARUM de qua est presens speculatio. Ad primum sic. MARCO ultimo : *Predicate euangelium omni creature* (1). Glossa : (2) *id est humano generi quod habet commune cum omni creatura, scilicet* (3) *esse cum entibus, uegetari cum uiuentibus, sentire cum brutis, intelligere siue ratiocinari cum angelis*. Hec autem communitas est causa ut sit aptitudo naturalis in uiribus apprehensiuis anime humane ad apprehendendum naturaliter species omnium creaturarum cognoscibilium et similiter est causa ex parte ipsarum rerum cognoscibilium ut per species suas presententur ipsis uiribus apprehensiuis et sic fit naturalis cognitio cognoscibilium a cognoscente cum ad species obiectas conuertuntur uires apprehensiue, per [quod] quoddam desiderium, quod item (4) est naturale. Ipsa uero ratio in homine cum sit superior, habet omnem actum inferiorum uirium, secundum <quod> dicit PHILOSOPHUS : *Quicquid potest uirtus inferior potest superior* (5), id est respectu quo-

---

(1) Marc, 16, 15.

(2) Glos. ord. : *Omni creature*. Omni nationi gentium. Ante enim dictum erat : In viam gentium ne abie. ut. s. apostolorum prius a Iudaea repulsa predicatio tunc gentibus in adiutorium fieret. Hiero. Omni generi humano, quod habeat aliquid commune omni creaturae, angelis, pecoribus, lignis, lapidibus, igni et aquae, calido et frigido, humido et arido : quia minor mundus homo dicitur (*Biblia sacra cum glossa interlineari, ordinaria et Nicolai Lyrani Postilla... tomus quintus*, Venetiis, 1588, f. 120v).

(3) Cf. Nicolaus de Lyra : omni homini quod habet convenientiam cum omni creatura, per esse enim convenit cum inanimatis, per vivere cum vegetabilibus et plantis, per sentire cum animalibus (*Biblia sacra...* ibidem).

(4) Ms. it^{m}.

(5) Adage répandu au Moyen Age. Voir les adages de la Table d'émeraude d'Hermès (*Secretum Secretorum.. fratris Rogeri...* ed. ROBERT STEELE, Oxonii ex typographeo clarendoniano, MCMXX, p. XLIX dans *Opera*

rumcumque quod consonat etiam uerbo DYONISII de celesti hierarchia: *Ordines excellentes habent inferiorum dispositionum uires*(1). et non e conuerso. Imo omnium sensibilium creaturarum est naturaliter ratio cognitiua et intelligibilium ratione communitatis naturalis, et ipsa cum sit colatiua naturaliter cognoscit creaturas esse signum aliquod aut uestigium, sicut artificiatum artificis ex quo modo naturaliter est cognitiua creatoris, cuius uestigium sunt creatura et signum, secundum quod dicit BERNARDUS SILUESTRIS : *Fateatur opus quis fecerit auctor* (2), et sic patet quod ratio humana in sua natura habet quod sit cognitiua creaturarum sensibilium et intelligibilium et creatoris earum et quod habet desiderium ductiuum ad cognoscendum hoc. Unde potest dici ductus naturalis rationis quo ex solis bonis naturalibus ducitur tanquam primis motiuis ipsius ex parte. Similiter ex parte affectus sunt quedam aptitudines ad bonum quas quidam philosophi dixerunt seminaria uirtutum, quibus mouetur ipsa anima rationalis naturaliter ad bonum ; ipsa uero rationalis anima sic existens receptiua est multiplicis habitus, scilicet artium et scientiarum, ex parte uirtutis apprehensiue. Sed huius habitus non ducunt rationem extra metas uel terminos ei debitos secundum aptitudinem naturalem ; sed sunt facilitates quedam et directiones ad cognoscenda ea ad que naturali ductu se habet et hec siue sint habitus aquisiti per ingenium siue dati uel infusi. Ex parte uirtutis motiue est receptiuus habitus consuetudinalis,

---

hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. V) : Quod inferiora superioribus et superiora inferioribus respondent. Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius. Quodcumque inferius est simile est ejus quod est superius. Inferiora hac cum superioribus illis, istaque cum iis vicissim veres (sic dans l'édition) sociant. — Voir aussi le Liber de causis, ch. 4 (*Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft* bearb. von OTTO BARDENHEWER. Freiburg in Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung. 1882. In-8°, p. 168) : Animae superiores etiam influunt bonitates quas recipiunt ab intelligentia super animas inferiores...

(1) S. DIONYSII AREOPAGITAE, *De caelesti seu angelica Hierarchia*, cap. V : Dicimus autem quia per omnem sanctam dispositionem, excellentes quidem ordines habent inferiorum dispositionem, illuminationes et virtutes. Voir *D. Dionysii Cartusiani opera omnia... digesta.... cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiensis....* tom. XV (Tornaci 1902), p. 103.

(2) Bernardi Silvestris *De Mundi universitate*. Ed. C. S. BARACH et J. WROBEL (Innsbruck 1876), p. 9.

quo non erigitur affectus supra ductum nature uel supra que naturaliter ducta ratio dictat. Affectum uero sic se habentem cognouerunt quidam philosophi non sufficere ad abitudinem. Unde TULIUS : *Sepe diximus et sepius dicendum est naturaliter auidissimi sumus appetentissimique honesti* (1). Sunt enim innata nobis ipsa uirtutum seminaria ita ut si pateremur et a dolore liceret, ad beatitudinem cum diuino munere natura nos ipsos perduceret, sed igniculos natura nobis inditos sepe rescindimus. Ecce quod exigitur diuinum munus et hoc munus intelligo tale quid quo ratio uel intellectus non poterat se principium cognitiuum et operatiuum (2) prout ducitur naturaliter, sicut dicetur inferius. Est etiam preter huiusmodi habitus ipsa anima rationalis susceptiua gratie fidei que est donum fluens a Deo modo nobiliori et utiliori quam sit modus secundum quem fluunt nature et bona naturalia. Huiusmodi autem gratia ducitur anima rationalis ad cognitionem talium que non poterat ratio ductu suo naturali adiuta arte aut scientia predictis aut etiam habitu consuetudinali. Cognita autem huiusmodi ductu sunt : Deus trinus et unus et uerbum caro factum est et huiusmodi, ad quorum uisionem non sufficiunt bona naturalia sine fide, quia ad hoc est parua natura quod significatur LUCA XIX (3) de Zacheo qui cum non posset uidere Jhesum, GLOSSA (4) : *deuotione fidei ad uidendum soluare* (5) *quod natura minus habet* (6) *suplet asensu arboris*. Quare et ratio ductu nature non possit in hoc dicetur suo loco. Sic patet quod fides sursum trahit, sic patet quod duplex est ductus rationis, de quo duplici habetur LUCA XV (7) de filio prodigo qui dixit : *Pater, da mihi etc.....* Iste uoluit id ad quod se ipso contingere potuit, enim fuit *contingens ipsum*. GLOSSA (8) *ille potestate uult uti ut nullo formante, nullo regente uiuat*, et subiungitur : et *diuisit illis bona sua* (9). GLOSSA (10) :

---

(1) M. TULLII CICERONIS, *Tusculanarum Disputationum*, lib. II, c. 58 : Sumus enim natura, ut ante dixi, (dicendum est enim saepius), studiosissimi, adpetentissimique honestatis. (Ed. Teubner, partis IV,vol. I, p. 350).

(2) mot illisible.

(3) Luc. XIX, 1.

(4) Gloss. ord. (*Bibl. sacra...* ed. cit., t. V, f. 171v.)

(5) *sic* pour *salvatorem*.

(6) *sic* pour *habebat*.

(7) Luc XV, 12.

(8) Gloss. ord. (*Biblia sacra...* ed. cit., t. V, fol. 164v).

(9) Luc. XV, 12.

(10) Glos. ord. (*Biblia sacra...* ed. cit., t. V, f. 164v).

fidelibus sue gratie portionem [1] *quam desiderabant impertiendo in fidelibus solis naturalis ingenium beneficium concedo* [2] ; secundum ductum naturalem procedit traditio philosophica, secundum ductum gratuitum procedit ratio humana in traditione scientie catholice. Ex his patet secundum, scilicet uanitas traditionis philosophice et utilitas traditionis catholice. *Illi Deum cognouerunt* Ro. I. [3] *Inuisibilia Dei per ea...* hec sine ductu naturali que in quantum huiusmodi parum prodest ad salutem quia huiusmodi cognitione non exhigitur Deo gloria que exigitur ad salutem. Unde sequitur : *Quia cum Deum cognouissent* [4] etc..... GLOSSA : *non glorificauerunt* [5] *bene uiuendo et colendo* [6] *gratias non egerunt* [7] *quia cognitionem sibi attribuerunt unde uanitas quia huiusmodi cognitio a uano ortum habet* [8] quia *uanitati omnis creatura* Ro. VIII [9]. Euanuerunt etiam quia non potuerunt uenire in plenam Dei cognitionem quod intendebant et uanum dicitur quod deficit in uia ad finem intentum, sicut patet ex dicto : inanis, debilis et uani. Hii etiam secundum quod dictat ratio ponunt sibi limites iusticie quare *suam iustitiam statuerunt iustitie Dei non sunt subiecti* [10]. Ro. X : *Ignorantes Dei iustitiam etc....*

Traditio autem catolica cuius radix est gratia mouens rationem ad detrahendum credibilia et credendum ea utilitates habet multas. Ea enim habetur plena Dei cognitio. Unde HYLARIUS in primo DE TRINITATE [11] : *Dei uirtutes secundum magnificentiam eterne potestatis non sensu sed fidei infinitate penditur* [12]

---

(1) *sic* pour *protectionem.*

(2) Glos. ord. (*ibid.*) : infidelibus vero naturalibus solum ingeniis, quo contenti erant, beneficium concedendo.

(3) Ro. I, 20.

(4) Ro. I, 21.

(5) Ro. I, 21 : non sicut Deum glorificaverunt.

(6) Gloss. interlin. (*Biblia sacra...* ed. cit., t. VI, f. 5v).

(7) Ro. I, 21 : aut gratias egerunt.

(8) Gloss. interlin. (ibid.) : De cognitione, sed sibi attribuerunt, in quo vani et falsi fuerunt.

(9) Ro. VIII, 20 : Vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum, qui subjecit eam in spe.

(10) Ro. X, 3 : Ignorantes enim justitiam Dei, et suam quaerentes statuere, justitiae Dei non sunt subjecti.

(11) SANCTI HILARII *De Trinitate Liber I.* Cf. Patr. lat., t. X, 33-34.

(12) *sic* pour pendebat.

cognoscere : *ut Deum in principio apud Deum esse et uerbum carnem factum habitasse in nobis, non idcirco non credit* (1) *aliquis quia non intelligit* (2), *sed meminit se intelligere si credit* (3). YSA. VII : *Nisi credideritis non intra* (4). Idem etiam HILLARIUS in 3 DE TRINITATE : (5) *Deum nemo plene nouit nisi confiteatur patrem et unigeniti filii patrem et filium a patre plenitudinem diuinitatis optinentem uerum Deum et infinitum et si horum aliquod deerit non est in eo plenitudo quam in eo habitare complacuit.* Et AMBROSIUS (6) in primo DE TRINITATE : *Substantias Dei cognoscere plene est difficile et ideo necesse est purgatio mentis nostre* (7). Mentis enim nostre in tam excellenti luce acies inualida non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita uegetetur. Hec est acceptio prima secundum fidem *sine qua impossibile est placere Deo*, HEB. XI (8) *sine fide impossibile est.* Item sine hac non est accessus ad Deum, HEB. in XI : *accedentem ad Deum credere oportet* (9) ; hac etiam docetur exibicio cultus (10) debiti Deo. Impossibile enim est ex intentione accedere ad ignotum et ignoto reddere cultum eo modo quo colendus est : hac etiam uidetur quod non est credendum sibi ipsi, id est secundum quod sibi dictat, immo contra id in quod naturaliter ducitur secundum quod dicitur II[a] COR. X : *Distruentes omnem altitudinem* (11), etc... ; hác etiam uidetur quod insufficiens est ex se ; II[a] COR. III[a] : *Non sumus sufficientes*, etc... (12) immo hoc mouetur ad gratiarum actionem quia

---

(1) *sic* pour *crederet.*
(2) *sic* pour *intelligeret.*
(3) *sic* pour *crederet.*
(4) Isaias VII, 9 : Si non credideritis non permanebitis.
(5) SANCTI HILARII *De Trinitate Liber III* (Patr. lat. t. X, 86) : Nam Deum nemo nescit, nisi confiteatur et Patrem patrem unigeniti filii et Filium non de portione, aut dilatatione, aut emissione ; sed ex eo natum inenarrabiliter, incomprehensibiliter, ut filium a patre, plenitudinem divinitatis ex qua et in qua natus est obtinentem, verum et infinitum et perfectum Deum ; haec enim Dei est plenitudo. Nam si horum aliquid deerit, jam non erit plenitudo, quam in eo habitare complacuit (Coloss. I, 19).
(6) *sic* pour Augustinus.
(7) SANCTI AUGUSTINI *De Trinitate*, lib. I[us] (Patr. lat. 42, 822).
(8) Heb. XI, 6. Sine fide autem impossibile est placere Deo.
(9) Heb. XI, 6. Credere enim oportet accedentem ad Deum.
(10) Ms. : clitus.
(11) Ad. Cor. II, X, 5 : et omnem altitudinem extollentem.
(12) Ad Cor. II, III, 5 : quod non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi a nobis.

non sibi sed Deo cognitionem attribuit. Hac etiam Deus glorificatur quia et bene uiuendo ut dicit AMBROSIUS (1) in XVII DE CIVITATE DEI : *Bene uiuit qui Deo precipienti obtemperat* (2), quod facit uiuens secundum traditionem catolicam et istam (3) colendo quia hac traditione uiuens trinitatem creatricem et Christum redemtorem adorat, non (?) p<ur>as creaturas. Ex his patet traditionem philosophicam inanem esse in quantum ab eis traditur quia extra uiam salutis est. Uerumtamen occasionaliter ualent scientie catholice. Alia uera dicta ab eis accipienda sunt a catholicis, secundum suod dicit AMBROSIUS (4) in II. DE DOCTRINA CHRISTIANA : *Philosophi si forte dixerunt aliqua uera et fidei nostre accomodata non sunt formidanda, sed ab eis tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum uendicanda. Sicut autem* (5) *ab Egiptiis filii Israël tanquam ad meliorem usum sibi uendicauerunt* (6). Ex his etiam apparet necessitas huiusmodi scientie, hec enim docet uiam salutis quod nulla alia, qua uia redit anima ad Deum [quando] exiuit ut sit in optimo, unde ad hoc ut saluetur homo necessaria est cognitio eorum que docet huiusmodi tradicio. Est etiam necessaria propter aliquas scientias quia per eam cognoscitur quod est in aliis scientiis utile ad salutem. Unde AMBROSIUS (7) in II. DE DOCTRINA CHRISTIANA : *Quicquid homo extra scientiam diuinarum scripturarum didicerit, si est noxium ibi damnatur, si utile ibi inuenitur et cum quisque ibi inuenitur, omnia que alibi utiliter didicit ibi multo abundantius inueniet ea que nusquam alibi omnino didicit* (8). Et sic patet tertium, scilicet duplex est necessitas et propter utilitatem eius et necessitates

---

(1) *sic* pour Augustinus.
(2) Patr. lat. 41, 531. Recte autem vivit qui obtemperat praecipienti Deo.
(3) ms. : it^{m}.
(4) *sic* pour Augustinus.
(5) ms. : autr̃.
(6) *Patr. lat.* 34, 63 : Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit....
(7) *sic* pour Augustinus.
(8) *Patr. lat.* 34, 65.

debet esse usus apud catholicos hanc scientiam omnibus aliis preponere. Secundum hanc enim uiuere est in presenti summa libertas et nobilitas et expectatio certa per spem uite eterne in futuro. Qui secundum hanc uiuit, libere uiuit et nobiliter. De libertate GAL. 4 : *Non sumus filii...* (1) et Jo. 8 : *Ueritas uos liberauit* (2) *et in eadem uere liberi eritis*, etc.... (3). Uiuit enim secundum ueritatem et secundum filium qui secundum hanc uiuit. Nobilitas attenditur in tribus : in electione, in sanctitate et regia dignitate, de quibus Ia PE. IIo (4) : *Uos estis genus electum*, etc..... Hoc enim dicit credentibus de dignitate APOC. Io : *Fecisti nos regnum Deo patri* (5) et V. (6) similiter : *Fecisti nos regnum Deo patri*, de certitudine, HEBR. VI (7) : *Confugimus ad tenendam propositam spem*, etc... Certitudo etiam hec ex promisso. APOC. in IIo (8) : *Esto fidelis usque ad mortem*, etc... MATT. XXIIII *Qui perseuerauerit usque in finem* (9).....

Ad tertium sic : ista dicitur scientia pietatis, sicut habetur Ia THIM. VI (10) : *Qui non aquiescit ei que secundum pietates est* et Ia ad THI. [II] : *secundum agnitionem ueritatis* (11), *que secundum pietatem est* (12). GLOSSA : christiane religionis pietas dupliciter dicitur uno modo *exhibicio cultus* (13) *Deo*, hec autem consistit in reuerencia et exhibitione honoris paternitatis et dignitatis recognitione alio modo misericordia quod docetur in hac scientia. Item religio est submittendo se Deo et secundum precepta eius uiuendo quod totum docetur in hac traditione, que qui non facit superbus est, que qui facit sui ipsius miseretur ECCLESIASTICI XXX : *Miserere anime tue placens*, etc. (14) et de se ipso facit hostiam Deo et secundum corpus RO. XII : *Exhi-*

(1) Ep. ad Galatas, 4, 31 : ... non sumus ancillae filii, sed liberae.
(2) Jo. 8, 32.
(3) Jo. 8, 36.
(4) I. Pe. IIo, 7.
(5) Apoc. I, 6.
(6) Apoc. V, 10.
(7) Ep. ad Hebr., VI, 18.
(8) Apoc. II, 10.
(9) Matt. XXIV, 13.
(9) Matt. XXIV, 13.
(10) Ia Tim. VI, 3.
(11) Ia Tim. II, 4.
(12) Ia Tim. VI, 3.
(13) Ms. : clit.
(14) Eccli. XXX, 24.

beatis corpora uestra ([1]) et secundum animam Job. XXIII : *Animam meam in manu mea* etc.... Ecce ratio hostie. Ut ergo pietas dicitur *exibicio cultus Deo debiti* et prout dicitur misericordia quia hec omnia docet hec tradicio, sic dicitur scientia pietatis.

Ad 4 sic : res pietatis est res salutis id est que exigitur ad hec ut sit salus. Huiusmodi autem res est tam creatoris quam creature et hoc in relatione ad creatorem uel in quantum in se uel in quantum creator, uel ut creator et redemptor, uel reparator et iudex, et de tali re est hec scientia. Hec enim omnes differentie ductu gratie cognoscuntur a ratione.

Ad 5 sic : huiusmodi res habet duas differentias tanquam formales, quia circa huiusmodi rem attenditur ueritas et bonitas cum suis oppositis secundum quod alibi dicitur uerum et falsum cum actu et sine actu in eodem genere sunt bono et malo. Ueritas etiam attenditur in principiis et causis et quiditate et qualitate, bonitas in perfectione et tractatione nati ad optimum mouendo <se in> id post sui cognitionem. Illud uerum dicitur uerum credibile, illud bonum dicitur bonum beatificans ; secundum hoc sunt due partes scientie pietatis, una est de uero pietatis, scilicet de uero credibili, et hec docet quid credibile et cuius et principia et causas et quid operabile, altera est de bono pietatis, scilicet quod est beatificans tam in uia quam in patria. Unde scientia pietatis docet et ea per que illuminatur intelligens ad cognitiones ueritatis credibilium et operabilium et ea per que mouetur affectus ad amorem et aquisitionem boni beatificantis et genera eius que exiguntur ad hec ; de primo Ps. <118> ([2]). *Declaratio sermonum tuorum illuminat* ; in hoc apparet qualis debet esse audditor huius scientie ; de secundo Ps. <118> : *bonum mihi lex oris tui* ([3]) ; de aquisitione Ps. <118> : *Conuerti pedes meos in...* ([4]) et item : *Dixi, custodiam legem tuam* ([5]) ; hec custodicio facit proximum Deo. Sapientie VI ([6]). *Custoditio legum* etc.... Incorruptio autem facit proximum Deo.

6 patet ex iam dictis quia illius que est ad cognitionem talis ueri et eius oppositi est comparatio ad illam que est ad accen-

---

(1) Ro. XII, 1.
(2) Ps. CXVIII, 130.
(3) Ibid., 72.
(4) Ibid., 59.
(5) Ibid., 57.
(6) Sapientie VI, 19.

dendum affectum ad amorem talis boni sicut speculatiue ad actiuam uel theorice ad praticam. Nam prima docet quid et que et cuius sint credibilia et operabilia talia, secunda est mouens et instruens ad operandum iuxta precognita scilicet credere operari ut aquiratur finis. Hec secunda determinatur in libris UETERIS et NOUI TESTAMENTI, post in LIBRO SENTENTIARUM. Et quia per exempla et parabolas et moniciones et comminaciones mirabilia et promissa et terrores et huiusmodi affectus et non per syllogisticas rationes, propter hoc illa pars doctrine non utitur sillogismo aut demonstratione sed narratione predictarum et entimematibus que sunt ex ycotibus [sic] et signis ad modum rethoricorum. Hic etiam competit duplex modus lectionis, scilicet litteralis et spiritualis et hec ad hoc multiplex : in literali narrantur facta et dicta patrum ; in spirituali cognoscuntur referendo uel ad Christum uel ad ecclesiam militantem uel triumphantem uel ad bonos mores qualiter debemus uiuere conformando uitam nostram ei quod significatur spiritualiter per facta et dicta illorum ut imitetur *beatus uir* (1) qui ponitur in principio PSALMORUM, et hoc modo spiritus uiuificat. IIa Cor. III : *Spiritus uiuificat*, intellectus uero mouetur per rationes sillogisticas et demonstrationes, ideo illi parti que traditur in LIBRO SENTENTIARUM competit procedere per sillogismum et demonstrationem.

Ad ultimum sic : illa pars que traditur in LIBRO SENTENTIARUM sic diuiditur : uerum (2) pietatis consideratur circa creatorem aut creaturas referendo tamen ad creatorem secundum aliam differentiam predictam. Sunt enim quedam felicis operationis circa creaturas que redundant in blasphemiam Dei, ut qui diceret sensibilia non esse a Deo creata, negaret omnipotentiam Dei et unde (3) omnium creatorem, et qui negaret penas eternas negaret Dei iustitiam, et qui negaret hominem non lapsum per peccatum negaret incarnationem Christi, et per consequens Dei misericordiam et sic de multis huiusmodi. Consideratio circa creatorem est aut circa ipsum in se, aut in comparatione ad creaturas, et in se aut secundum unitatem aut secundum trinitatem, in comparatione ad creaturas aut secundum dispositio-

(1) Ps. I, 1, Beatus vir....
(2) ms. : um.
(3) ms. : uñ.

nes generales aut speciales respectu aliquarum et aliquarum non, sicut prescientia et huiusmodi, et in hoc in summa habetur materia huiusmodi primi libri.

Circa creaturam sic : creatura aut est stans per bona naturalia tantum uel non, uel recipiens tantum bona creatoris uel alia. Stans per bona nature dicitur, quia non mutatur a natura in non naturam stans per bona illa, hoc est omnis creatura in quantum creatura, de qua dicitur in operibus VI dierum. Si non tantum per bona nature receptibilis est bonorum gratie et hoc autem stat per illa aut non. Si stat, id est non mutata a gratia in non gratiam, hoc est angeli sancti, si non stat cadit uel desistit et hoc uel irrecusabiliter ut demones uel recusabiliter ut homines, et quia hoc est moto (sic) liberi arbitrii considerare oportet motiua eius, scilicet gratiam et peccatum, et in hoc in summa habetur materia libri secundi.

Que recusabile est gratie indiget mediatore, reformatore et reparatore qui est homo asumptus, et conditionibus reparantibus que sunt dicta et uirtutes siue gratie ad operandum quibus reformatur uita humana in conformitate ad beatum uirum qui in principio Psalmorum ponitur, et in hoc in summa habetur materia tercii libri.

A passionibus autem et actionibus huius reparatoris fluunt quedam gratie, scilicet sacramentales que sunt disponentes et reparantes. Hic autem factus est iudex uiuorum et mortuorum XIIII Ro. (1) : *Christus mortuus est et resurrexit* etc.... Unde et resurrectione facta premiabit beatos uita eterna, dando (suit : distiva) et malos penis eternis, et in hoc in summa habetur materia 4. libri.

Materia istorum 4 librorum potest haberi per ea que dicuntur XLV Ysa. ; ibi dicitur : *Ego dominus et non est alter Deus* (2) etc... Per primam partem habetur materia primi libri, per hoc : *formans lucem et creans tenebras* (3), materia secundi, per hoc : *faciens pacem* (3), materia tercii, quia pax facta est per pacificantem, et <per> uirtutes (4) et per dona et item per gratias sacramentales, et in hoc prima pars quarti, per hoc : *creans malum* (3) ul-

(1) Ro. XIV, 9.
(2) Isai. 45, 6.
(3) Ibid., 7.
(4) mot illisible.

tima pars quarti, scilicet quoad malum pene. Item ibidem dicitur *dominus sanctus Israël* etc. (1)...Item ibidem dicitur *Deus absconditus Deus Israël* etc.... (2), per utramque istarum auctoritatum potest item accipi diuisio.

Cupientes etc... (3). Ista scientia (4) more aliquarum habet prohemium et tractatum, et secundum hoc diuiditur doctrina, non secundum id de quo est, sed ex parte qua doctrina est ; debet enim doctor preuidere quid acturus est et postea ex eo respondet proemium preuisioni, tractatus executioni, ideo magister ille quasi sapiens doctor proemium premittit. Hoc proemium habet V partes ; in prima ponit tres causas dehortantes a proposito, que sunt tenuitas scientie sue, arduitas materie, detractio inuidie et tres causas exortantes que sunt exemplum pauperis inuidie (5), spes retributionis eterne, preces sociorum assidue ; secunda pars

---

(1) Ibid., 11.

(2) Ibid., 15.

(3) PETRUS LOMBARDUS, *Prologus ad libr. IV Sententiarum* (éd. Ad. Claras Aquas, 1916, t. I, p. 1).

(4) Cf., pour cette partie, les manuscrits cités par A. LANDGRAF, *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, mai 1931, p. 354.

1° Cod., Vat. lat. 10754 (p. 353), manuscrit de la fin du XIIe siècle, appartenant à l'école de Prévostin :

Ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres nostri. Me sepe ac sepius deliberante ubi ad scribendum animum applicarem, IIIIor in huius operis principio dehortantia a proposito revocare conantur, videlicet materie ardue incomprehensibilitas, scientie insufficientis tenuitas, operis iterati superfluitas, emulorum detrahendi aviditas etc....

2°, 2e glose du Cod. VII, C. 14 de la Bibl. nationale de Naples.

Cupientes aliquid, etc... Magister huic operi premittit prohemium in quo ponit tres causas dehortantes, ne aggrediatur hoc opus, que sunt tenuitas scientie, arduitas sive difficultas operis sive materie et detractio invidorum, quibus apponit tres causas exhortantes ad perficiendum hoc opus que sunt exemplum paupercule vidue, spes retributionis eterne et instans petitio sociorum et iste cause alias vincunt. Et hoc est : « Cupientes aliquid de penuria nostra ac tenuitate ». Ecce prima causa exhortans. Et licet magister peritus esset, tamen ex humilitate fontem scientie sue tenuitatem vocat. « Cum paupercula » etc... Ecce prima causa exhortans et tangit illud evangelium et (!) de paupercula vidua, qua (!) duo minuta in gazophilatium misit et tamen a Domino plus omnibus perhibetur misisse, quia ipsa de penuria et alii de habundantia. Et dicit Jeronymus super Marcum hec paupercula me et similes mei significat qui mitto quod possum et desidero quod non possum vobis explanare (Fol. 71).....

(5) *sic* pour uidue.

hic incipit : *Quamuis non ambigamus* etc... (1), in qua maliciam emulorum reprehendendo declarat ; tertia hic ; *Horum igitur Deo odibile<m>* (2) etc...., in qua dicit quo fine quantum est ex parte ipsius susceptum opus inceperit. Quarta hic : *Non igitur debet hic labor* (2)...., in qua ostendit utilitatem huius operis et quibus utilis. Quinta hic : *In hoc autem tractatu non solum* etc. (2), in qua ostendit affectum suum ad ueritatis notitiam habendam esse in *galhofilacium* (3) *Domini mittere* PROUER. XXV : *Perscrutator maiestatis* etc.... Imo uidetur quod ille non deberet hoc opus agredi quia in eo modo diuinam maiestatem perscrutatur sic illa auctoritas inutiliter quoad illos qui excedunt modum quod patet ex littera antecedenti. Sicut *qui comedit mel multum et nocet ei sic qui perscrutator* (4) licet autem querere non ultra modum : PROUER. eodem capitulo : *Mel inuenisti comede* (5), *ideo* EXO. XIX (6) : *Descende et contestare ipsum ne forte* etc... GLOSSA (7) : *Ne quis uelit rimari diuinam naturam ultra quam potest...* Johannes Damascenus (8) : *Que tradita sunt nobis per legem et prophetas et apostolos ueneremur et cognoscimus nil ultra inquirentes hec. Cum paupercula....* GLOSSA super Marcum : *Hec paupercula me et alios significat qui uobis mitto quod possum et desidero quod non possum* (9)... *De penuria et tenuitate.* Contra, ECCLESIASTICI 4 (10) : *Altiora te ne quesieris* et XXIII PROU. : *Ne erigas oculos*, etc. (11)... Solutio. Ille auctor loquitur (12) respectu illorum qui uolunt quantum ex se est. Unde PROUER. eodem capi-

---

(1) Petrus Lombardus (ed. cit., t. I, p. 2).
(2) Petrus Lombardus (ed. cit., t. I, p. 3).
(3) *sic* pour gazophylacium (Prov. 25, 27).
(4) Prover. XXV, 27 : Sicut qui mel multum comedit, non est ei bonum, sic qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria.
(5) Prover. XXV, 16.
(6) Exo. XIX, 21 : Descende et contestare populum.
(7) Gloss. interlin. (*Biblia sacra...* ed. cit., t. I, f. 162v).
(8) Libr. I *De Fide orthod.*, c. 1 (Patr. gr., t. 94, col. 791) : Quocirca omnia quae nobis tam per legem et prophetas, quam per apostolos et evangelistas tradita sunt, amplectimur, agnoscimus et veneramur ; nec ultra ea quidquam inquirimus.
(9) Gloss. ord. super Marcum, XII, 42 (*Biblia sacra...* ed. cit., t. V, fol. 113) : Vidua pauper Hieron. Haec paupercula me et similes signat, qui mitto quod possum et desidero quod non possum vobis explanare.
(10) *sic* pour 3.
(11) Prov. XXIII, 5.
(12) Ms. : loqūtur.

tulo, ante litteram *pone prudentie tue modum* (1). Ille aliquis non facit hoc, sed fides in diuino adiumento, non sibi sufficiens ut dicitur Iª COR. 3 : *Fiduciam habemus* (2), etc... *non quod sufficientes*, etc... aliquid mittere. Contra DEUT. 4 : *Non addetis quicquid* etc. (3)..... et APOC. XXII : *Si quis apposuerit ad hec* etc. (4)... Qualiter ergo uult ille apponere? Solutio illa : prohibicio fit ne addatur aliud id est contrarium, quod non facit ille [qui] loquatur eodem spiritu quo et auctores. AUGUSTINUS in 4 DE DOCTRINA CHRISTIANA : *Si loquitur spiritus sanctus in eis qui persequentibus traduntur pro Christo cur non loquitur in eis qui tradunt Christum* (5) discentibus. Preterea (6) ille non addit sed exponit uel manifestat sicut dicit quod non uult turrim dauiticam munitam ostendere, ideo potest esse de eis qui figurantur per VI animalia : IIII APOC. (7) : *Erant* (sic) *animalia senas alas*, GLOSSA (8) : *Prima est lex naturalis et <secunda> lex Moysi*, 3 *prophetarum edicio*, 4 *euangelistarum*, V *apostolorum*, *VI expositorum ut Augustinus et quorumcumque aliorum.* Uel dicatur quod additio non est nisi eius quod deest. Sed huic scientie nihil deest. Ideo ille non addit sed implicitum manifestat, si a perfecto fiat additio, hoc est ex eo quod est ex altero principio uel altera natura, et ideo nil addendum Sacre Scripture quia id esset non a spiritu sancto a quo est traditio huius scientie scilicet diuine. *Non ualentes uotis studiorum* (9).... AMBROSIUS (10) in III libro DE TRINITATE : *Fratribus non ualeo resistere iure quo eis seruus factus sum flagitantibus ut eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo meo, quas bigas caritas agit<at> maxime seruam* (11).

Quamuis non ambigamus (12).... AUGUSTINUS in II libro DE TRINITATE : *Gratanter suscipit osculum columbinum pulcherrima*

---

(1) Prov. 23, 4.
(2) IIª Cor. III, 4.
(3) Deut. IV, 2.
(4) Apoc. XXII, 18.
(5) Patr. lat. 34, 103.
(6) ms. : p^e.
(7) Apoc. IV, 8 : Et quatuor animalia singula eorum habebant alas senas.
(8) Gloss. ord. (*Bibl. sacra*, ed. cit., t. VI, fol. 247v).
(9) *sic* pour *studiosorum*.
(10) *sic* pour Augustinus.
(11) Patr. lat. 42, 869.
(12) Petrus Lombardus (Ed. cit., t. I, p. 2).

et modestissima caritas ; dentem autem caninum uel euitat cautissima humilitas, uel retondit solidissima ueritas, magisque obtabo a quolibet reprehendi quam siue abherrante siue ab adulante laudari [1].

Autem complacet uirtuti non intellecte [2].... credere intelligere difficilia temerarie presumptionis est, consentire nisi intelligat leuitatis est, oste<n>denti ueritatem contradicere obstina ionis est, ueritati intellecte contradicere impietatis est, unde AUGUSTINUS : *Multi ammiserunt scientiam studio contradicendi...*

Quam Deus huius seculi [3]... Deus dicitur natura. EXO. XX [4] *Deus tuus* Deus unus est adoperatiue <Ps. 81> [5] : *Ego dixi, Dii...* nuncupatiue JER. X. [6] *Dii qui non fecerunt celos et terram.* Ps. <XCV> [7] *omnes Dii gentium potestate et mirabiliorum operatione* ; EXO. VIII [8] : *Constitui te Deum Pharaonis* pietatis auctoritate EXO. XXIII [9] : *Diis tuis non detrahet. False doctrine institutis* [10].... AUGUSTINUS in principio VII super Genesim ad litteram [11] : *Non ob aliud sunt heretici nisi quia non recte intelligenti<s> scripturas catholicorum <legunt> suas falsas opiniones contra earum ueritatem peruicaciter asserunt.* In hoc....

---

(1) Patr. lat. 42, 845.

(2) S. Hilarius, *De Trin.*, libr. X, n. 1 (P. L. 10, 344) cité par Petrus Lombardus (Ed. cit., t. I, p. 2).

(3) II Cor. 4, 4, cité par Petrus Lombardus (ibid.).

(4) Exo. XX, 2, 5.

(5) Ps. LXXXI, 6.

(6) Jer. X, 11.

(7) Ps. XCV, 5.

(8) *sic* pour Exo. VII, 1.

(9) *sic* pour Exo. XXII, 28. Diis non detrahes....

(10) S. Hilarius, *De Trin.* libr. X, n. 2 (P. L. 10, 345) cité par Petrus Lombardus (ed. cit. t. I, p. 2).

(11) Aug. *De Genesi ad litteram*, VI, IX, c. 13 : Neque enim non omnes haeretici Scripturas catholicas legunt ; nec ob aliud sunt haeretici, nisi quod eas non recte intelligentes suas falsas opiniones contra veritatem pervicaciter asserunt (Patr. lat. 34, 360).

FRAGMENT n. 7 (ff. 46^r-46^v).

Scientia diuiditur in formationem absolutam sicut formantur sol et luna et intelligentia et anima et in formationem cum credulitate sicut uerificatur quod celi sunt spere in se adinuicem mote et scitur quod mundus est factus et formatio quedam que non completur nisi per formationem ipsam precedentem sicut non est possibile formare corpus dum non formantur longitudo et latitudo et profunditas et non quando indiget formatio formatione precedente sequitur illum in omni formatione, immo necessarium est peruenire ad formationem que stet et non continuetur cum formatione precedente ipsam sicut necessitas et inuentio et possibilitas. Iste enim non indigent formatione rei ante se que sit causa formationi earum, immo sunt intentiones certe manifeste fixe in anima et quando conatur aliquis manifestare has intentiones per sermonem de eis, non est illud nisi excitatio menti non quia conetur declarare eas per res que sint manifestiores eis. Credulitatis autem quedam est cuius comprehensio non est possibilis dum non comprehenduntur ante eam res alie sicut si nos uolumus scire quod mundus est factus est necesse in primis ut perueniat ad nos credulitas quod mundus est compositus. Sed omne compositum est factum deinde scimus quod mundus est factus et procul dubio peruenit hec credulitas ad credulitatem quam non precedit credulitas per quam cadat credulitas. Et ista quidem iudicia prima manifesta sunt in intelligencia sicut quod duarum extremitatum contradi<c>tiones una semper est uera et altera falsa, et quod totum est maius sua parte et scientia quidem qua sciuntur uie iste, et perducit nos ad formationem rerum et perducit nos ad credulitatem rerum est sciencia dialectice et eius intentio est cognitio harum duarum uiarum quas diximus ita ut separet inter formationem completam et diminutam et credulitatem certam et propinquam certe et dominantem oppinioni et ambiguam et absoluit nobis ex istis diuisionibus formationem completam et credulitatem certam ad quam ambiguitati non est uia. Dico ergo quod ea que sunt facta sunt secundum duos modos, unus eorum est quando consideratur essencia eius, non est necessarium esse eius, et nominatur possibile esse et secundum quando consideratur essencia eius est necessarium esse eius et nominatur necesse esse. Ex eo ergo quod est possibile esse quando ponimus ipsum secundum essenciam non esse non sequitur inconueniens neque excusatio esse eius a causa et quando inuenitur fit necesse esse per aliud. Sequitur ergo ex hoc

quod ipsum est met quod non tollitur possibile esse per essenciam suam, necesse esse per aliud et hoc possibile aut est aliquid in eo quod aufertur aut est mora sine ora, et res quod possibiles non licet ut sint infinite in esse suo causa causatum neque licet ut earum generatio sit secundum semitam reuolutionis immo necesse est facere eas peruenire ad rem, necesse esse primum et necesse esse quando ponitur non esse. Sequitur ex eo inconueniens neque esse eius est causa neque ut sit esse eius per aliud et est causa prima esse rerum et sequitur ut sit esse eius sempiternum esse et excausatum a causis sicut forma et materia et efficiente et fine neque est ei essencia nisi quia ipsum est necesse esse et est eius esse et sequitur ex hoc ne sit ei genus neque differentia neque diffinitio neque demonstratio super ipsum ex causa immo est demonstratio et causa omnibus rebus et esse eius est sempiternum per essenciam suam immortale cui non comiscetur comistio neque esse per potentiam et sequitur ex hoc quod non est possibile ut sit neque indiget aliquo ex tendente durabilitatem suam neque alteratur ex dispositione ad dispositionem et est unum per intentionem quod ueritas que est ei non est alicui alii et unum per intentionem quod ipsum non recipit diuisionem sicut sunt res quibus est magnitudo et quantitas ergo non dicitur de eo quantitas neque quando neque ubi neque est corpus et est unum per intentionem quod essencia eius non est ex rebus aliis ex quibus sit eius esse neque prouenit eius esse ex intentionibus sicut forma et materia et genere et differentia neque est ei contrarium et est bonitas pura et intelligencia pura et intellectum purum intelligens et iste res tres omnes sunt unum et ipse est sapiens et uiuus et sciens et potens et uolens et est ei finis pulcritudinis et complementi et dux abilitatis et est ei maioritas exultationis per essenciam suam et est diligens primum et dilectum primum et esse omnium rerum est ex eo secundum modum quo prouenit impressio eius ad res et fiunt existentes et ea que sunt omnia sunt secundum ordinem prouenientem ex impressione eius esse et omni quod est ex esse eius portio et ordo singularis et esse rerum ab eo est non a modo intencionis eius que sit similis intentioni nostre neque est ei intentio rebus neque proueniunt ab eo secundum semitam nature absque quod sit ei cognitio et uoluntas ad producendum eas et aplicandum et non est ex eo apparitio rerum nisi propter esse eius sciens essentiam suam et quoniam ipsum est inicium bonitatis in esse secundum quod oportet.

FRAGMENT N° 10 (Ff. 58r-59r).

Phylosophia diuiditur in scientiam de signis et scientiam de signatis. Scientia de signis continet grammaticam, dyalecticam, rethoricam. Scientia de signatis diuiditur in actiuam, speculatiuam et poeticam (1). Poetica scientia est de apologis et fabulosis sententiis et dicitur ab apo quod est iuxta et logos sermo quia (2) sermo iuxta sermonem positus. Actiua diuiditur in eticam, ecconomicam et polliticam. Speculatiua (3) diuiditur in mathematicam, metaphysicam et physicam. Mathematica diuiditur in astrologiam, geometriam, musicam et arismethicam. Physica diuiditur in physicam stricte sumptam et metheoram [sic] et medicinam. Physica stricte sumpta habet considerare naturas corporum sensibilium et uegetabilium.

Primo diffinitionem ponamus. *Natura*, ut ait ARISTOTELES in SECUNDO PHYSICORUM *est principium motus et quietis* (4) rei per se mobilis. Ad huius diffinitionis explanationem nota quod natura multipliciter sumitur, uno modo dicitur complexio ; secundum quod dicitur : ille est talis nature, id est talis complexionis ; secundo dicitur calor naturalis diffusus ab interioribus ad exteriora ; secundum quosdam fit aumentacio, diminucio et etatum variacio. Quod per ipsum fiat augmentacio patet ; actione enim caloris naturalis cibus in essenciam nostri corporis conuertitur, ex cuius conuersione sequitur augmentatio. Uariatio etatum per ipsum fit, tepescente enim calore naturali sequitur etas que uocatur senectus, unde SENECA : *Qui mecum o itur mecum moritur et qui mecum moritur me interficit et dum cresco decresco* (5), scilicet respirationem ; semper aliquid fluit a corpore aut occultum aut manifestum, unde GALIENUS corpus humanum triplici subiacet incommodo fluxui, corruptioni, alteracioni (6). Tercio modo dicitur uirtus regitiua tocius corporis, scilicet cum ali-

(1) Ms. : speculatiuam.
(2) *ou* quasi.
(3) Ms. speculatiuua.
(4) Aristotelis Physica, II, I, *passim*.
(5) Cf. Seneca, *Epist. mor.* lib. III, ep. 3 (24) 20 (éd. Teubner, 1886, p. 56) : cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit.
(6) Idée contenue dans le Liber Tegni Galieni, III. Voir aussi Liber de regimine sanitatis.

quis est debilis uel fortis : fortitudo enim corporis humani facit ut ex cibo recepto corpus reparetur. Quarto dicitur aliqua quatuor primarum qualitatum, sicut cum dicimus ignem habere naturam dissolutiuam, id est caliditatem cuius est dissoluere. Quinto dicitur disposicio (1) conuersa in habitum. Sexto dicitur consuetudo. ARISTOTELES in ETHICIS : *Consuetudo est altera natura, id est natura alterata* (2). Septimo dicitur compositio. Plato : *Dii Deorum quorum opifex paterque ego opera siquidem mea uos dissolubilia natura me tamen non indissolubilia* (3) uel dicitur natura regimen seu compositio corporis, unde GALIENUS in EPISTOLA AD MONTEON : *natura de tribus dicitur, quorum primum est complexio, secundum uirtus regitiua, tercium compositio* (4), unde PLATO : *Omne compositum natura dissolubile natura* (5) quamuis enim quedam corpora sint incorruptibilia ut supercelestia, tamen quantum est de compositione corruptibilia sunt et dissolubilia, unde et anima, cum sit composita ex materia et forma corruptibilis dicitur a tehologis [sic] quantum est de compositione et si tamen incorruptibilis sit. Octauo dicitur forma adueniens generi discernens unam rem ab alia, uel natura dicitur forma seu quantitas rei secundum quod appellatur principium intrinsecum et formale, et secundum hoc describitur ab ARISTOTELE : *Natura est forma a qua quid habet esse quod est*, et BOETHIUS : *Natura est uniuscuiusque rei specifica differentia* (6). Nono dici-

(1) ms. dispocio.

(2) Cette idée, contenue dans les diverses versions latines utilisées au Moyen Age, n'y est pas exprimée telle quelle. Voir l'édition de l'Ethica Vetus, Ethica Nova, et Compendium alexandrinum arabum par CONCETTO MARCHESI, Messina, Ant. Trimarchi, 1904. In-8. S. Thomas dit : Consuetudinem, quae est altera natura (S. T. I, 63, 4 ad 2, I II, 32, 2 ad 3).

(3) Platonis Timaeus, interprete Chalcidio (ed. Joh. Wrobel, Lipsiae, Teubner, 1876, p. 43).

(4) Sur les manuscrits de cette œuvre apocryphe de Galien (Inc. : Rogasti me, amice Montee ... Expl. : ad omne quod narravimus),on peut consulter l'ouvrage suivant : *Die Handschriften der antiken Aerzte, I. Teil : Hippocrates und Galenos....* herausgegeben von Hrn H. DIELS (*Abhandlungen der k. preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abh.*, 1905, III). On la trouve imprimée dans diverses éditions anciennes de Galien entre autres dans celle de Venise Ad Juntas, 1556 [t. VII, Spurii libri], ff. 96v-103v.

(5) PLATONIS *Timaeus, interprete* CHALCIDIO (ed. cit.ibid.) : Omne siquidem quod iunctum est natura dissolubile...

(6) Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. I (Patr. lat. 64, 1342) : Natura est unamquamque rem informans specifica differentia.

tur uis quedam rebus insita ex similibus similia procreans secundum quod dicitur : homo habet naturam generandi hominem, leo leonem, et sic de aliis. Decimo dicitur causa naturalis, et sic accipitur a CONSTANTINO (1) in LIBRO FEBRIUM (2) dicente de humoribus qui non habentes regimen a natura *sese conculcantes putrefiunt* (3) ; ibi appellauit naturam naturalem causam. His habitis facilior restat expositio.

Natura est principium motus et quietis etc ... Sub motu comprehendit sex species motus quas ponit ARISTOTELES in PREDICAMENTIS (4). *Per se* id est a causa intrinseca ut cum ignis sursum mouetur et terra deorsum ; *per aliud* sicut quando est uiolentus et prohiciatur lapis in aera mouetur non per se sed ui impellentis. Est ergo *natura principium motus et quietis* rei per se mobilis, id est natura est causa quare aliquod habens motum per se moueatur et a tali motu quiescat. Aliter et melius de hoc.

Natura est principium et causa mouendi et quiescendi in quo est primum per se non secundum accidens. Ad huius diffinitio-

---

(1) Constantinus Africanus, né en 1060.

(2) On trouve le *Liber febrium* dans un curieux recueil du XVIe siècle, imprimé à Lyon, assez rare pour que nous en donnions ici le titre complet : *Omnia opera Ysaac* [Ishaq Israeli ben Salomon] *in hoc volumine contenta, cum quibusdam aliis opusculis* ; *liber de definitionibus* ; *liber de elementis* ; *liber dietarum universalium, cum commento Petri Hispani* ; *liber dietarum particularium, cum commento ejusdem* ; *liber de urinis, cum commento ejusdem* ; *liber de febribus* ; *Pantechni decem libri theorices et decem practices, cum tractatu de gradibus medicinarum Constantini* ; *viaticum Ysaac quod Constantinus sibi attribuit* ; *liber de oculis Constantini* ; *liber de stomacho Constantini* ; *liber virtutum de simplici medicina Constantini* ; *compendium megatechni Galeni a Constantino compositum. Cum tabula et repertorio omnium operum et questionum in commentis contentarum.* — A la fin : Curavit ea imprimi Bartholomeus Tot, bibliopola lugdunensis. Extrema manus apposita fuit anno Domini XV supra M in lugdunensi emporio, in officina Johannis de Platea. — 2 tom. en 1 vol. in-fol., car. goth.

(3) Quinta [pars] de putridis febribus que sunt in humoribus... Permanens [humor] ergo in concavitate membrorum, seque conculcans calefit et putrescit, generatque febrem putridam secundum naturam putredinis generatam... (*Liber febrium Ysaac israelite filii adoptivi Salomonis regis Arabie. Prologus in eundem Constantini monachi. V. Omnia opera* YSAAC, f. 203 v). Sanguis.... ejus regimen dimittit unde corrumpitur et in diversos modos mutatur... necessario putrefit (Ibid., cap. III, pars V, fol. CCXX).

(4) *Praedicamenta*, tractatus tertius, caput IV.

nis euidenciam, nota duplex principium, intrinsecum et extrinsecus [sic]. Principium intrinsecum est quod intra terminos rei existens eam constituit ac in esse producit, et est duplex, unum materiale quod est materia, reliquum formale quod est forma. Omnis enim compositio rei naturalis fieri habet ex materia et forma. Extrinsecum uero principium quod extra terminos rei existens dicitur quod facit principia coniungi ac in essenciam unius conuenire, et illud a phylosophis [sic] causa efficiens dicitur. Quod autem principium illud necessarium sit ad rei generationem testatur ARISTOTELES in libro DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE, dicens : *Duo sunt necessaria ad generationem, materia et forma, oportet autem et tertium adesse quod est causa efficiens* (1). Est autem duplex principium extrinsecus, unus sine motu, scilicet Deus. Ipse enim manens immobilis principium est omnium motuum, unde BOETHIUS : *Stabilisque manens dat cunctis moueri* (2). ARISTOTELES nihil prohibet unum esse principium et unam causam immobilem. Aliud est cum motu, scilicet corpora supercelestia, ipsa enim motibus suis uariis agitando, inferiora mouendo, alterando quoque et miscendo, causa sunt generationis et corruptionis, istorum inferiorum augmenti et diminutionis. Cum itaque sit multiplex principium quod dicitur in premissa diffinitione : *Natura est principium*, intelligitur de principio intrinseco et formali, quod scilicet principium dicitur natura, eo scilicet quod faciat res nasci seu generari et ingredi in esse. Aduentu namque forme ad materiam res ingreditur in esse, et licet principium illud sit principium non solum generationis, uerum etiam aliorum motuum augmenti et diuisionis et alterationis ac mutationis secundum locum. Denominacionem tamen suscipit a communiori et digniori, ut pote a generatione ; dicitur enim natura quia facit nasci seu generari sicut supradictum est et generatio dignior est aliis speciebus motus, eo quod conferat esse rei naturali. Est etiam communior, ut ait PHILOSOPHUS : *Nulla nasci uoluntatem subterfugiunt*, quedam uero augmentum suscipiunt et diminutionem, quedam repudiant, sic etiam de aliis speciebus motus. Et nota quod *principium et causa* idem sunt in essentia prout sumuntur hic, sed differunt ratione

---

(1) Idée exprimée au Liber IIus, Summa 4a, caput 1m (éd. Venetiis apud Juntas, MDL, t. V, f. 173).

(2) *De consolatione philosophiae*, lib. III, metrum IX, nº 221 (Patr. lat. 63, p. 758).

quantum principium dicitur, eo quod ante ipsam naturam non est aliquid quod sit principium motus. Causa uero dicitur respectu termini motus. *Natura ergo est principium et causa motus et quietis*. Nota triplex motus, naturalis, uiolentus et animalis. De naturali intelligitur hic, cuius principium est ipsa natura, ut motus sursum et terre deorsum. *In quo est* dicit ad differentiam cause motus uiolenti, que est extra subiectum per hoc quod dicit *primum*, differt a causa uoluntaria que non mouet primum illud in quo est, sicut animam uno primo mouetur ab appetitiuo et concupiscitiuo *per se non secundum accidens* (1), per hoc remouet illud quod mouet aliud non per se sed per aliud ut medicus sanat seipsum non in quantum medicum, sed in quantum egrum, unde licet medicinam habeat in se qui sanatur, tamen illa medicina non sanat ipsum per se sed per accidens (2).

Natura est nomen commune etc... R. supra.

Res naturales sunt septem, ut testatur JOHANNICIUS (3) *scilicet elementa, commixtiones, compositiones, membra, uirtutes, operationes et spiritus* (4) ; prius quam determinetur quod sit res naturalis, nota quod naturale dupliciter sumitur ; dicitur naturale quod formatum est et specificatum in esse, et hec significatio sumitur iuxta significationem huius nominis natura, prout dicitur forma seu quantitas rei, etc.... ut supra ; non tamen res naturalis est cum non subiacet medicine considerationi. Dicitur etiam naturale in alia significatione quod cum sit naturale constituit uel regit corpus humanum, uel similitudinem habet cum regentibus uel constituentibus corpus humanum. *Constituit* dicitur quantum ad elementa uel membra que constituere habent corpus humanum tanquam partes integrales actu existentes in

(1) Tanquam Natura sit principium aliquod et causa mouendi, et quiescendi, in quo est primum per se, et non secundum accidens... Et sic Natura erit principium aliquod et causa ut moueatur, et quiescat illud in quo est primo et per se, non per accidens...V. *Physica* II,cap. I et passim).

(2) Cf. Aristoteles, *Physica*, II, cap. Im : Dico autem non secundum accidens, quoniam fiet utique sibi ipsi aliquis causa sanitatis, cum sit medicus : attamen non, quatenus sanatur, medicinam habet, sed accidit eundem medicum esse, et sanari (éd. Venetiis apud Juntas, MDL, tom. IV, fol. 23v).

(3) Hunain-Ibn-Ishak, né vers 809-810, mort en 877.

(4) *Isagoge Ioannitii ad Tegni Galieni primus liber medicine*, publié dans un recueil intitulé *Artisella* imprimé plusieurs fois à Venise au xve siècle. Voir : *Artisella Hippocratis... impressum Venetiis... cura Hermanni Lichtenstein Coloniensis...* A. D... MCCCCLXXXIII... fol. 2.

ipso, et intelligitur hic de constitutione uulgari, non de constitutione physicali quod dico propter formam, que licet naturalis sit, in prima significatione et constituat corpus humanum compositione physicali, non tamen res naturalis est dicenda in hac ultima acceptione huius appellationis, res naturalis constitutio talis physice non subiacet considerationi medicine. *Regit* dicitur quantum ad omnes alias naturales ut sunt humores, uirtutes, operationes, spiritus et commixitiones, complexiones dicuntur regere non proprie sed improprie et occasionaliter eo quod secundum ea diuersetur regimen corporis complexionem naturam sequitur uirtus regitiua corporis et complexio commixtionem. *Similitudinem* habet cum constituentibus uel regentibus dicitur propter quedam que actu non constituunt corpus humanum uel regunt sed sunt eiusdem speciei cum constituentibus uel regentibus ut est aer continens nos. Item hec appellatio res naturalis aliquando sumitur stricte secundum quod *constituit* uel *regit* corpus humanum uel similitudinem habet cum constituentibus uel regentibus corpus humanum, et hoc modo accipitur supra. Res naturales sunt septem large prout res dicitur non solum que *constituit* uel *regit* corpus humanum uel similitudinem habet cum constituentibus uel regentibus, uerum etiam constituentia uel regentia uel que secuntur ex constituentibus uel regentibus uel etiam iuuantibus secundum quod sanitas res naturalis dici potest et hoc modo sumitur res naturalis in diuisione theorice in Johannicio. Iuxta hanc acceptionem naturale est omne illud quod componit corpus humanum aut iuuat componens aut coassistit componenti, uerbi gratia elementa compositiones humores sunt componentia corpus humanum. Ad hoc enim quod humores et elementa componant corpus humanum uirtutes sunt iuuantes humores et elementa spiritus coasistunt quoniam dicit Auicenna : *Spiritus est lator uirtutis* (1) ; sed hic oritur quod dicitur enim in Panteni (2), *quod corpus humanum resoluitur in membra officialia, officialia in consimilia, consimilia in humores, humores in cibos, cibi in elementa* (3),

(1) V. Canon, Lib. Ius. Fen. prima. Doctrina sexta de uirtutibus (éd. Venetiis 1523).

(2) Ouvrage écrit par Constantinus Africanus.

(3) Dissolutio est res in mente conceptas usque ad partes deducere ignotas, verbi gratia. Corpus humanum in membra officialia, officialia in similia, similia in humores, humores in cibum, cibus in elementa.

sed in quecumque aliquid est resolubile, ex eisdem est componibile. Si igitur corpus humanum resolubile in cibos, ergo ex cibis componibile sed corpus humanum est res naturalis igitur et cibet quod factum est. Responsio : est componens per se et per accidens. Humores et elementa per se dicuntur componentia corpus humanum, cibi uero per accidens.

Notandum autem quod alia quatuor enumerat post inter res naturales que dicuntur res naturales et reducuntur ad has septem. Etates enim sub uirtutibus et operationibus comprehenduntur, nam mediante uirtute et operatione fit deperditorum plena restauratio et augmentandorum augmentatio et sic fieri habet etas que dicitur adholescentia, et patet per hoc quod etas reducitur ad uirtutem et operationem. Colores autem comprehenduntur sub speciebus et humoribus, cum enim aliquis irascetur, spiritus supercalefiunt in eo et supercalefacti uenientes ad superficiem cutis inducunt ruborem in cute. In tristicia uero inducunt nigridinem uel pallorem figure, comprehenduntur sub commixtionibus, et figura, id est habitudo dicitur dispositio secundum quam corpus dicitur macilentum, pingue et mediocre. Est autem quadruplex habitudo siue figura. Crassicies que fit a calididate et humiditate, id est a complexione sanguinea que calida est et humida ; pinguedo uel pinguis que est a frigiditate et humiditate, id est a complexione flegmatica que frigida est et humida, macillenta que est a caliditate et siccitate, id est a complexione collerica habitudo extenuata que est a frigiditate et siccitate id est a mellanconia que est frigida et sicca. *Distancia inter masculum et feminam* (1) id est sexum comprehenditur sub complexione uel sequitur quodammodo ex complexione. Masculus enim sexus sequitur calidam et sic complexionem uero frigidam et humidam : unde dicit JOHANNICIUS quod *mas callidior et siccior, femina autem frigidior et humidior* (1). Patet igitur

---

Compositio est dissolutorum ab inferiori ad superiora, reductio ut elementorum in cibum, cibi in humores, humorum in similia membra, similium membrorum in officialia, officialium in totus corpus. Dissolutio termini est terminationem alicuius rei in partes singulas dissolui, utpote in genus et species et differentias substantiales... (Pantegni, liber primus, cap. II : que sciri conveniat ab introducendis. (Omnia opera Ysaac. [VI]. *Pantechni decem libri theorices et decem practices cum tractatu de gradibus medicinarum Constantini*).

(1) *Isagoge* Iohannitii *ad Tegni Galieni, 1us liber medicine*, ed. cit., f. 2v.

per predicta quod non fuit diminutus in enumeratione septem rerum naturalium et quod additio aliorum quatuor non fuit superflua, considerando secundum quod hec appellatio, res naturalis, stricte et large sumitur sicut superius patet. Ad euidenciam uero rerum naturalium premittenda est diuisio rerum que talis est. Eorum que sunt, quedam sunt ante naturam, quedam cum natura, quedam post naturam. Eorum uero que sunt ante naturam que sunt sine causa sicut prima causa, quedam per creationem sicut materia, sicut angeli anime et corpora supracelestia, sed tamen dicunt quidam quod corpora illa habent materiam, preiacentem sui esse, quod improbat ARISTOTELES in principio secundi DE GENERATIONE (1) ; oppinionem Platonis improbans qui posuit primordialem naturam Pandocheos, id est receptaculum primarum qualitatum a pan quod est totum et doche, forma uel figura, et posuit ipsam *separari ab elementis*, et esse priorem elementis sicut *aurum aureis operibus*, quod improbat Aristoteles per duo inconueniencia, primo sic : si contingit primordialem materiam esse priorem elementis sicut aurum aureo opere igitur sicut contingit aurum enunciari de aureo opere ut dicatur aureum opus est aurum, ita contingit ylem enunciari ab elementis ut dicatur elementum est yle quod falsum est. Secundo sic : sicut in aureo opere non est nisi alteracio solum, ita in elementis non erit nisi alteratio, quod falsum est. ARISTOTELES uero soluit et dicit quod primordialis materia non est prior elementis nec separabilis ab eis, sed ut dicit PLATO, elementa fuerunt simul cum tempore, ergo yle fuit simul cum tempore, sed corpora celestia fuerunt ante tempus, igitur cum unica sit materia scilicet yle et sola illa corpora supracelestia non habebunt materiam preiacentem sui esse, quod concedimus.

---

(1) Ut autem in Timaeo scriptum est nullam habet determinationem. Non enim dixit manifeste illud, omne recipiens, si reparatur ab elementis : nec utitur ullo, dicens esse subiectum aliquod uocatis elementis prius, ut aurum operibus aureis, sed et hoc non bene dicitur, hoc modo dictum sed quorum quidem alteratio est, ita, quorum autem generatio, et corruptio, impossibile illud appellant ex quo generatum est : quamuis, inquit, longe verissimum esse aurum decere unumquodque esse. Sed elementis existentibus solidis, usque ad planities facit dissolutionem ; impossibile autem materiam primam planities esse. Nos autem dicimus aliquam materiam corporum sensibilium, sed hanc non separabilem, sed semper cum contrarietate ex qua generantur vocata elementa, determinatum est autem de his exactius in aliis... (*De generatione et corruptione* lib. IIus, caput primum ; ed. Venetiis apud Juntas MDL, fol. 167v.).

Posita enumeratione rerum naturalium de singulis uidendum est, et primo de elementis, eo quod priora sunt omnibus naturalibus, omnia enim naturalia alia ab elementis uel componi habent ex elementis uel fundari habent in elementis uel in composito ex elementis. Dicit autem JOHANNICIUS quod *quatuor sunt elementa*; quorum sufficientia et generatio antequam manifestetur; prius ostendatur que sit materia elementorum, et an sit et quod sit. Ad horum euidenciam notandum quod materia elementorum a quibusdam appellata est yle, ab aliis uero ypostasis, circa quam primordialem materiam duo considerantur, scilicet natura et uis. Natura igitur eius uel yles est quod caret omni forma, omnique qualitate, cum enim sit communis materia omnium elementorum si aliquam haberet qualitatem uel formam similem alicui illorum cicius transiret in illud cui esset similis et sic dissoluerentur elementa. Uis uero eius est quod quamuis nullam habeat formam et qualitatem propriam omnium tamen formam potest recipere et qualitates ut omnia ex ipsa possint constare. Qui ergo ponunt ylem materiam elementorum, sic argumentantur: ex nichilo non contingit aliquid generari, sed oportet omnium corporum fiendorum materiam preiacentem esse. Item ponit PLATO quod tria sunt principia rerum: opifex, substantia et forma. Substantiam autem appellat ylem. Item dicit ibi quod ante creationem corporum creauit Deus quamdam substantiam, futuram materiam omnium coporum, sine forma, sine qualitate, quantitate, loco, tempore, et sic manifestum est primordialem materiam esse. Item cuiuscumque est forma, eiusdem est materia; forma enim sine materia esse non potest, sed elementorum est aliqua forma. Ignis enim accutus est, terra obtusa. Preterea dicit PLATO quod hec materia nullam habet propriam qualitatem set elementa habent proprias qualitates. Item omne quod fit antequam fiat possibile est fieri. Posse enim preexistit esse, sed possibilitas essendi est a materia, ipsum uero esse a forma, et sic patet quod prima materia est yle et quia ipsa est materia elementorum. Sed queritur iterum quid ipsa sit utrum substantia uel accidens. *Omne enim quod est*, ut dicit ARISTOTELES, *est substantia uel accidens*. Accidens enim non contingit ex substantia generari, sed ex substantia generatur substantia et ex qualitate qualitas, sicut dicit YSAAC in DIETIS UNIUERSALIBUS (1), ergo cum ex yle contingat substantias corpo-

---

(1) Isaak Ben Salomon Istael, 845-940. *Liber Diaetarum*, traduit par

reas generari, non erit accidens igitur substantia corporea uel incorporea. Quod enim incorporea uidetur. Sicut se habet sensibile ad insensibile, ita se habet corporeum ad incorporeum, sed dicit LUCRECIUS : *Ex insensibili ne credas sensibile esse* (1). Igitur ex incorporeo ne credas corporeum esse, igitur cum ex primordiali materia substantie corporee generentur, ipsa est substantia corporea. Item omne quod transit in aliud habet potestatiuam similitudinem, sicut ex ouo galina generatur, sed corporeum cum incorporeo nullam habet similitudinem. Item nullum incorporeum subiacet alterationi ut patet in anima, quia, ut dicit ARISTOTELES in libro GENERATIONIS ET CORRUPTIONIS, alteracio fit penes sensibiles qualitates (2) siue tangibiles, sicut caliditatem, frigiditatem, siccitatem, humiditatem, que non sunt in anima, et sic non contingit animam alterari neque incorporeum eodem respectu contingit alterari. Cum igitur primordialis materia subiaceat alteracioni, erit substancia corporea. Item contra uerbum Lucrecii opponitur ex primordiali materia que est subiectum insensibile, ut dicit Aristoteles, contingit elementum generari quod est corpus sensibile, et sic ab insensibili potest sensibile generari. R. Duplex est insensibile : actuale et potentiale. Ex insensibili actuali, sensibile potest generari, ex insensibili uero possibili, sensibile non potest generari. Uerbum autem Platonis sic intelligitur : ante creationem corporum creauit Deus quamdam substantiam futuram materiam omnium corporum : istud planum est sine quantitate, non quia careat quantitate, sed quia excedit omnes res sui generis, sicut homo dicitur sine mensura quia debitam hominis mensuram excedit ; quantum ad staturam et quantitatem, dicimus quod non est alicuius stature uel quantitatis, *sine forma*, non quia careat forma ; habet enim corporei-

---

Constantinus Africanus, ouvrage édité dans *Omnia opera Ysaac*, Lyon 1515. Je n'ai pu y retrouver le passage en question.

(1) Lucretius, *De rerum natura libri sex*, lib. II, v. 888 : Ex insensilibus ne credas sensile gigni (Ed. Teubner 1890, p. 54).

(2) Alteratio quidem est quando, manente subiecto, sensibili existente transmutetur in eius passionibus. (*De generatione et corruptione*, liber I^us^, caput IV^m^, ed. Venetiis apud Juntas MDL in Aristotelis V° volumine, f. 159r).

Dico igitur quod substantia subiecta generationi et corruptioni mutatur in qualitatibus suis : que sunt caliditas, frigiditas humiditas et siccitas... (Pseudo-Galienus, *Liber Secretorum ad Monteum*, ed. cit., 1556, Venetiis Ad Juntas, t. VII, f. 96v).

tatem quod est forma corporis, sicut humanitas hominis, sed illa forma est amplioris abitus quam omnes forme sui generis. *Sine qualitate*, quia non habet aliquam quatuor primarum qualitatum sibi appropriatam, *sine loco et sine tempore*, quia incepit esse cum tempore.....

Jeanne BIGNAMI-ODIER.

DIE LEHRE VOM INTELLECTUS POSSIBILIS UND INTELLECTUS AGENS

IM LIBER DE ANIMA DES PETRUS HISPANUS DES SPÄTEREN PAPSTES JOHANNES XXI

EINLEITUNG UND TEXTE.

I. — EINLEITUNG.

Von welch grosser Bedeutung die Handschriftenforschung für eine vollständigere Erkenntnis und gründlichere Beurteilung der Geschichte der Scholastik des Mittelalters ist, dafür ist die Gelehrtengestalt des Mediziners und Philosophen Petrus Hispanus (1), des späteren Papstes Johannes XXI ein deutlicher Beweis. Bis in die letzte Zeit war Petrus Hispanus in der Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft nur als Verfasser medizinischer Schriften und der Summulae logicales, des klassischen oft Lehrbuches der Logik bis über das Mittelalter kommentierten hinaus bekannt (2).

---

(1) R. Stapper, *Papst Johannes XXI*, Münster, 1898. Lynn Thorndike, *History of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, t. II, New- York, 1923, p. 488-516. G. Sarton, *Introduction of the History of Science*, t. II, Washington, 1931, p. 889-892. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain und Paris, 1936, p. 85-87. M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Iohannes XXI.* († 1277). *Sitzungsber. bayer. Akad. d. Wiss. Philosoph. histor. Abteilung*, München, 1936.

(2) H. Simonin O.P. *Les « Summulae logicales » de Petrus Hispanus. Archives d'histoire doctrinale du moyen âge*, t. V (1930), p. 247-278. Nach P. Simonin ist der Verfasser der « Summulae logicales » nicht Petrus

Nunmehr hat die Erforschung der Handschriften den Kreis sowohl des medizinischen wie auch des philosophischen Schrifttums dieses Scholastikers ganz gewaltig erweitert. Auf einer spanischen Bibliotheksreise, die ich im Jahr 1927 im Auftrage der Goerresgesellschaft unternahm, konnte ich im Cod. 1877 der Biblioteca nacional in Madrid eine Reihe von Kommentaren des Petrus Hispanus zu medizinischen Text- und Lehrbüchern (fol. 1^r-255^r) feststellen und in der gleichen Handschrift Questiones super libro de animalibus Aristotelis (fol. 256^r-299^r) als literarische Leistung dieses Autors erkennen. Es ist dies jedenfals der erste Kommentar, der in der Scholastik zur Tiergeschichte des Stagiriten geschrieben worden ist. Cod. 234 des Corpus Christi College in Oxford enthält von fol. 16^r-28^v einen Kommentar des Magister Petrus Hispanus zu : De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae. Cod. 726 der Jagellonischen Universitätsbibliothek in Krakau enthält von fol. 54^r-129^v Quaestiones des Petrus Hispanus zur aristotelischen Schrift De anima. So erscheint Petrus Hispanus in einer Zeit, da aus der Pariser Artistenfakultät uns nur Erklärungen zu den logischen Schriften entgegentreten, als Verfasser von Kommentaren zu naturwisschenschaftlichen Werken des Aristoteles, ähnlich wie in England schon Alfredus Anglicus und in viel grösserem Ausmass Adam von Bocfeld (2) das neuerschlossene aristotelische Schrifttum an der Schwelle der Hochscholastik erklärt haben. Auf der gleichen spanischen Bibliotheksreise habe ich im Cod. 3314 der Biblioteca nacional in Madrid fol. 3^r-67^r ein Werk De anima des Petrus Hispanus, ein Lehrbuch der Psychologie, nach meiner Meinung seine hervorragendste philosophische Leistung, festgestellt. In drei Handschriften : Clm. 14458 fol. 1^r-28^r der Münchener Staatsbibliothek, Cod.

Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI, sondern der um Ende der XIII. oder Anfang des XIV. Jahrhunderts schreibende Dominikaner Petrus Alphonsi gewesen. Diese Anschauung ist abgelehnt von M.-H. LAURENT O.P., *Maître Pierre d'Espagne fut-il dominicain?* in *Divus Thomas* (Piacenza), t. 39 (1934), p. 35-45. Cfr. auch. M. GRABMANN, *l.c.*, 14-26.

(1) M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken.* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-philosophische Klasse, München, 1928, 98-113.

(2) Cfr. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1936, II, 138-182.

1054 Helmst. fol. 1r-22v der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel und Cod. H. 64 Ind. fol. 17r-41r der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand fand ich einen Tractatus maiorum fallaciarum des Petrus Hispanus. Aus letzterer Handschrift fol. 50r-95v konnte ich auch die Syncategoremata als echtes und selbständiges Werk des Petrus Hispanus erweisen. Im Clm. 7983, einer Handschrift des 13. Jahrhunderts, ist dem Petrus Hispanus auch ein Kommentar zu den Schriften des Pseudo-Areopagita zugeschrieben, der noch nähere Untersuchung bedarf. Im Lichte dieser Ergebnisse der Handschriftenforschung zeigt sich uns Petrus Hispanus als eine Gelehrtengestalt von weitausgedehnten wissenschaftlichen Interessen, als eine der markantesten Vertreter der Artistenfakultät. Es ist keine Uebertreibung, wenn M. De Wulf schreibt (1) : « Cette vaste production littéraire fait de P. d'Espagne un maître de premier plan ». Joaquin Carreras Artau bringt Petrus Hispanus mit Albertus Magnus in Parallele und hebt seine Bedeutung also hervor (2) » : Medico y filósofo, exegéta y pensador original, observador de la naturaleza y escrutador del espíritu, enciclopédico y a la ver especialista, cima del saber profano y jerarca supremo de la vida religiosa, intelectual y hombre de gobierno, ese ilustre portugués fue uno de los mayores prodigios de su tiempo ».

Wir haben uns hier nur mit dem Werke De anima des Petrus Hispanus und speziell mit den Kapiteln dieses Werkes, in welchen vom intellectus agens und possibilis die Rede ist, kurz zu beschäftigen. Da ich anderswo schon den Inhalt und Aufbau dieses ungedruckten Lehrbuches der Psychologie aufgezeigt und auf seine Stellung in der scholastischen Literatur hingewiesen habe (3), kann ich mich hier recht kurz fassen. Die Systemtik und der reiche Inhalt des Werkes tritt ohnehin in der Kapitelübersicht, die ich im Folgenden ediere, klar tutage. Als ich im Oktober 1927 die Madrider Handschrift in Händen hatte, wusste ich nicht, dass schon der spanische Bibliograph Nicolaus Anto-

---

(1) M. De Wulf, *l.c.*, 86.

(2) Joaquin Carreras Artau, *La nacionalidad portuguese de Pedro Hispano*, Madrid, 1934, 6.

(3) M. Grabmann, *Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus* in *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft*, I, Münster, 1928, 166-179.

nius (1) und der Madrider Philosophiehistoriker A. Bonilla y San Martin (2) auf diesen Codex hingewiesen hatten. Diese Hinweise sind auch in der Darstellung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters ganz unbeachtet geblieben und erst durch meine Festellung in die historische Forschung übergegangen.

Dieses Werk De anima ist im Cod. 3314 der Biblioteca nacional in Madrid, einer Handschrift wohl noch des 13. Jahrhunderts von fol. 3r-67r enthalten. Die Autorschaft ist sowohl am Anfang wie am Schlusse des Werkes festgestellt : In honorem summe sancte ac individue trinitatis Patris et Filii et Spiritus Sancti. Incipit scientia libri de anima a Petro Hispano Portugalensi edita. An der Spitze des Werkes steht eine Vorwort, das ich unten edieren werde. Das Schlusskapitel der ganzen Schrift, das ich ebenfalls ediere, endigt mit den Worten : Ego igitur Petrus Hispanus Portugalensis liberalium artium doctor, philosophice sublimitatis gubernator, medicinalis facultatis decor ac proficue rector in scientia anime decrevi hoc opus precipuum componendum, pro cuius complemento divine bonitatis largitas gratiarum actionibus exaltetur. Daran reiht sich von der nämlichen Hand die Bemerkung : Completus est liber de Anima a Petro Hispano Portugalensi editus. Auch am Anfang seines Kommentars zu De morte et vita verweist Petrus Hispanus auf das Werk De anima (Sicut igitur in negotio nostro de anima expressum est).

Das Werk des Petrus Hispanus de anima ist nicht in die scholastische Quaestionenform gekleidet, sondern bewegt sich in freier selbständiger Darstellungsform, bringt merkwürdigerweise keine Zitate weder aus Aristoteles noch aus Avicenna und Averroes, so sehr auch das ganze Buch sich als eine selbständige Bearbeitung der aristotelischen und arabischen Philosophie repräsentiert. Wir haben hier eine aus der Artistenfakultät hervorgegangene Psychologie vor uns, welche sich von der mehr theologisch orientierten ungefähr gleichzeitigen Summa de anima des Franziskanertheologen Jean de la Rochelle deutlich unterscheidet. Sie überragt auch an Umfang die anderen psychologischen Schriften dieser Zeit. Der Aufbau und die Gliederung dieses Lehrbuches der Psychologie zeugen von einem feinen syste-

---

(1) Nicolaus Antonius, *Bibliotheca Hispanica vetus*, Matriti 1788, II, 75-77.

(2) A. Bonilla y San Martin, *Luis Vives y la Filosofia del Renacimiento*, 2a edicion, Madrid, 1929, II, 198 ; III, 112.

matischen Empfinden. Das ganze Werk zerfällt in dreizehn Traktate. Der erste Traktat handelt in sieben Kapiteln vom Wesen der Seele und des Lebens und gibt eine Uebersicht über die Formen, Kräfte und Funktionen des menschlichen Seelenlebens. Der zweite Traktat gibt in zwölf Kapiteln eine Einteilung und Gliederung dieser Formen, Kräfte und Funktionen des Seelenlebens. Der dritte Traktat erörtert in fünf Kapiteln die Kräfte und Funktionen des vegetativen Seelenlebens (virtus nutritiva, augmentativa, generativa). Diese drei ersten Traktate sind eine ausführliche Darlegung der Gegenstände, die Aristoteles in II. De anima, 1-3 behandelt (1). Der vierte Traktat verbreitet sich in vier Kapiteln über die virtus regitiva, die Seelenkraft, welche den Körper beherrscht, formt und bewegt. In den fünf Kapiteln des fünften Traktates befasst sich Petrus Hispanus mit der virtus vitalis und deren Betätigungen in der Bewegung des Herzens, in der Atmung und im Pulsschlag. In diesem wie auch im vorhergehenden Traktat verwertet der Verfasser sein medizinisches Wissen im reichem Auamasse. Die drei nächsten Traktate sind der Untersuchung der anima sensibilis, der Kräfte und Funktionen des sensitiven Seelenlebens gewidmet. Der sechste Traktat mit seinen vierzehn Kapiteln beschäftigt sich ausführlich mit der äusseren Sinneswahrnehmung und bietet eine eingehende Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie. Es entspricht dieser Traktat den aristotelischen Darlegungen in II. De anima, 5-12. Die fünf Kapitel des siebenten Traktates analysieren die inneren Sinnesvermögen (sensus communis, ymaginatio, fantasia, estimatio, memoria et conservatio). An diese ausführlichen Darlegungen über die virtutes animae sensibilis apprehensivae exteriores et interiores reiht sich in den sieben Kapiteln des achten Traktates die Untersuchung über die virtutes anime sensibilis motivae an. Er wird hier über das sinnliche Begehrungsvermögen, über das Gefühlsleben, über die passiones animae und zwar in ganz anderer Gliederung als bei Thomas von Aquin gehandelt. Die drei folgenden Traktate (9-11) haben die menschliche Geistseele (anima intellectiva) also das Thema des dritten Buches der aristotelischen Schrift De anima zum Gegenstand. Der neunte Traktat handelt in zehn Kapiteln von der Existenz, vom Wesen und Ursprung der menschlichen Geistseele, von ihrer Verbin-

(1) Auf diese Beziehungen zu Aristoteles *De Anima* weist auf Grund meiner Artikels hin J. Koch, *Theologische Revue*, 1928, 27.

dung mit dem Leibe, von ihrer Fortdauer nach dem Tode, von der Unsterblichkeit. Der zehnte Traktat befasst sich in zwölf Kapiteln mit den virtutes apprehensivae der anima intellectiva, mit den Kräften und Betätigungen des menschlichen geistigen Erkennens, gibt eine Psychologie der Denkvorgänge. Der elfte Traktat bietet in zehn Kapiteln eine Willenslehre, die unter dem Gesichtspunkt des motus, der bewegenden Kraft des Geisteslebens aufgefasst ist. In diesem Traktate, wie auch in den anderen, finden sich Darlegungen, die nicht im Rahmen der aristotelischen Psychologie liegen, so die Kapitel über die Synteresis, das zu einer Vergleichunge mit der diesbezügliche Lehre des Philippus Cancellarius locken könnte (1), über das desiderium summe bonitatis, über den sermo internus u.s.w. Der zwölfte Traktat mit seinen neun Kapiteln ist den leiblichen Grundlagen und Bedingtheiten des Seelenlebens gewidmet. Es wird hier eine Art physiologischer Psychologie geboten, wobei die medizinischen Fachkenntnisse des Petrus Hispanus eine reiche Verwertung finden. Der dreizehnte und letzte Traktat handelt in acht Kapiteln de antiquorum opinionibus circa animam. Dieser an Aristoteles (De anima I,2) orientierte philosophie- und ideengeschichtliche Traktat ist nicht nach Persönlichkeiten, nach einzelnen Philosophen, sondern nach sachlichen Geschichtspunkten, nach den verschiedenen psychologischen Theorien und Richtungen gegliedert. Im Schlusskapitel : De huius scientie (de anima) nobilitate treten uns Gedanken des Einleitungskapitels der aristotelischen Seelenlehre (I. De anima 1) entgegen.

Die philosophiegeschichtlich bedeutsamsten Traktate dieser inhaltsvollen Psychologie sind ohne Zweifel der neunte Traktat, in welchem die Lehre vom Wesen der Seele und von der Verbindung von Seele und Leiberörtert wird, und der zehnte Traktat mit seinen Darlegungen über den intellectus agens und intellectus possibilis. Es zählten ja gerade die Fragen nach dem Verhältnis von Seele und Leib und nach der Natur und Betätigung des intellectus agens und possibilis zu den meistumstrittenen Problemen sowohl innerhalb der Artistenfakultät wie auch in der theologischen Fakultät. In de Frage vom Verhältnis von Seele und Leib spricht er sich entscheiden für deren Verbindung zu einer einzigen meschlichen Natur aus, die menschliche Geistseele

---

(1) Cfr. O. Lottin, O.S.B., *Le créateur du traité de la syndérèse. Revue néo-scolastique de philosophie*, 29 (1927), 197-220.

ist nicht bloss motor et rector, sondern das principium formale des menschlichen Leibes. Jedoch erklärt er das Zusammensein und Zusammenleben von Geistseele und Leib auf eine andere Weise wie dies Thomas in seiner Lehre von der Geistseele als der einzigen mit dem Leib sich unmittelbar verbindenden forma substantialis im Menschen getan hat. In der Geschichte der Uebertragung des scholastischen Hylomorphismus auf die Psychologie in der Scholastik des 13. Jahrhunderts nehmen die Darlegungen des Petrus Hispanus jedenfalls eine beachtenswerte Stellung ein. Freilich müssten zuerst die Texte vorgelegt werden.

Diese Edition der Texte soll für die Lehre unseres Scholastikers vom intellectus agens und possibilis im zehnten Traktat vorgenommen werden. Die Auffassung des Petrus Hispanus vom intellectus agens und possibilis ist besonders deshalb bemerkenswert, weil wir hier zum erstenmal die Stellungnahme eines Vertreters der Pariser Artistenfakultät aus der Zeit vor Siger von Brabant und Boetius von Dacien zu diesen Problemen, in welchen der Einfluss der aristotelischen und arabischen Philosophie auf das scholastische Denken in ganz besonderer Weise zutagetritt, vor uns haben. Die Herausarbeitung des Standpunktes des Petrus Hispanus in diesen Fragen ist philosophiegeschichtlich um so wichtiger, als er später als Papst Johannes XXI den Bischof Stephan Tempier von Paris veranlasst hat, die Untersuchung und Verurteilung der glaubens widrigen Sätze des Siger von Brabant, Boetius von Dacien und anderer Pariser Averroisten vorzunehmen. Er erfolgte bekanntlich dann auch am 7. März 1277 die Verurteilung von 219 Sätzen der Pariser Averroisten. Unter diesen verurteilten Sätzen bezieht sich der Artikel 123 auf den intellectus agens. Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem ; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore nec est forma corporis humani [1]. Die Verurteilung dieses Artikels richtet sich vor allem gegen Avicenna. Dazu kommen noch eine Reihe von verurteilten Sätzen, die den intellectus possibilis und seine Seins und Betätigungsweize zum Inhalt haben.

Ein weiterer Gesichtspunkt, unter welchem die Lehre des Petrus Hispanus vom intellectus agens und possibilis philoso-

---

(1) H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 550. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, II, Louvain, 1908, 184.

phiegeschichtliches Interess besitzt, lässt sich mit dem Worte « Augustinisme avicennisant » ausdrücken. A. Callebaut O.F.M. betrachtet die Einflussnahme des Papstes Johannes XXI auf das Zustandekommen des Pariser Verurteilungsdekretes vom 7. März 1277 als einen Schritt zugunsten des Augustinismus [1]. E. Gilson, der in einer Reihe von Untersuchungen diesen « Augustinisme avicennisant » festgestellt, in seinen Quellen und Entwickelungsstadien untersucht und aufgehellt hat [2], hat gerade auf grund von Texten, die ich früher freilich in sehr geringem Umfange veröffentlicht habe, Beziehungen zwischen Petrus Hispanus und diesem Synkretismus der augustinischen Illuminations lehre mit der Erkenntnispsychologie des Avicenna wahrgenommen [3] : Pour juger pleinement de l'importance de ces découvertes, ajoutées à tant d'autres que nous devons au même savant, il nous fait attendre la publication des textes, mais on peut s'en faire déjà quelque idée par les fragments qui nous en sont communiqués. On sait, que ce Petrus Hispanus n'est autre que le futur pape Jean XXI lui-même ; or nous savons désormais grâce à Mgr Grabmann, qu'il enseignait une théorie de la connaissance, où Avicenne se substituait expressément a Aristote pour tout ce qui concerne l'ordre mystique absent comme on sait du système de ce dernier. L'importance du texte en question est telle pour l'histoire du mouvement que nous étudions, que nous nous permettons d'en reproduire ici la dernière partie. C'est que nous soulignons : Quintus modus (cognoscendi) est cognoscere rem per elevationem et abstractionem ipsius anime *Et de hoc modo elevationis nunquam loquitur Philosophus, sed Avicenna de hoc modo loquitur in suo libro de Anima* ubi dicit, quod intellectus due sunt facies. Una est, quam habet intellectus ad virtutes inferiores, secundum quod intellectus agens accipit a possibili. Alia est, quam habet intellectus per abtractionem et elevationem ab omnibus conditionibus materialibus et hanc habet per relationem ad Intelligentiam influentem. Et quando anima sic

---

(1) A. Callebaut, O.F.M., *Jean Pecham O.F.M. et l'augustinisme. Archivum Franciscanum Historicum* 28 (1925) 441-472.

(2) E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* t. I (1926-1927), 6-127. *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant. Ibid.* 4 (1929), 5-149. *Roger Marston ; un cas d'Augustinisme avicennant. Ibid.*, 8 (1933), 37-42.

(3) E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant,* 106.

est elevata, Intelligentia ei multa detegit. Unde dicit Avicenna, quod recolit preterita et predicit futura et potest precipere pluviis et tonitrui, ut cadant, et potest nocere per malum oculum suum. Unde dicit Avicenna, quod oculus fascinatus facit cadere caniculum in foveam, *et sic elevantur illi, qui sunt in extasi ut religiosi, contemplativi et maniatici et phrenetici et hoc modo anima cognoscit Primum et seipsam per essentiam per reflexionem sui ipsius supra se.* Ich habe diesen Text, der aus dem Kommentar des Petrus Hispanus zu De animalibus (Cod. 1877 der Biblioteca nacional zu Madrid fol. 274r) entnommen ist, hier wiederholt, weil er zur Ergänzung und Beleuchtung der umfangreicheren Textveröffentlichungen, die ich hier biete, dienlich sein kann.

Ich bringe im Folgenden die Kapitel aus dem Werk De anima des Petrus Hispanus, welche vom intellectus agens und possibilis handeln, in vollen Umfang und Wortlaut. Ich gebe aber keine eigentliche inhaltliche und ideengeschichtliche Untersuchung. Das könnte nur auf dem Wege einer eingehenden Durchprufung der nicht immer leichten Texte geschehen. Auch müssten die Ausführungen des Petrus Hispanus den Lehranschauungen der arabischen Philosophen besonders Avicennas (vor allem Lib. VI Naturalium P. V. cap. 5) gegenübergestellt werden. Auch müssten die Gedankengänge des Petrus Hispanus in die Beleuchtung der Anschauungen späterer Scholastiker gestellt werden. Ich verweise hier nur auf die Auseinandersetzung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa contra Gentiles (II cap. 74-78). Für diese ideengeschichtliche Einreihung und Einstellung kann ich auch auf meine Untersuchung: *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Abteilung Jahrgang 1936, Heft 4 München 1936) hinweisen. Mir kommt es hier nur darauf an, die Texte des Petrus Hispanus über den intellectus agens und possibilis der Forschung zur Verfügung zu stellen. Ich beschränke mich darauf, nur einige wichtige Gedanken aus diesen Kapiteln kurz hiervorzuheben.

Im 5. Kapitel des zehnten Traktates: *De natura intellectus possibilis et proprietatibus eius* hebt Petrus Hispanus hervor, dass der intellectus possibilis jene Kraft ist, durch welche die menschliche Geistseele auf die Verbindung mit dem Leib und auf die niederen Kräfte hingeordnet ist, eine Seelenkraft, welche

zu den niederen Kräften sich hinneigt, während der intellectus agens eine auf die Betrachtung der res supremae hingeordnete Kraft darstellt. Wenn der intellectus agens auch auf die Verbindung mit dem Körper und auf die niederen Seelenkräfte hingeordnet ist, so ist er trotzdem keine körperliche Kraft, kein Produkt des Zusammenwirkens sensitiver Qualitäten. Bekanntlich hat Alexander von Aphrodisias eine solche Verbundenheit und Verflochtenheit des intellectus possibilis mit dem Leibe gelehrt, dass derselbe auch mit dem Leibe der Zerstörung anheimfällt. Petrus Hispanus führt einen sehr ausführlichen Beweis dafür, dass jede Kraft der Geistseele unkörperlicher Natur ist. Es ist in diesen Untersuchungen, wie bei einer näheren Darlegung sich zeigen dürfte, viel selbständige Arbeit verborgen. Im weiteren Verlaufe erweist unser Philosoph auch die wesentliche Verschiedenheit zwischen der virtus intellectiva und der virtus sensibilis nach Ursprung, Subiekt, Verbundenheit mit einem körperlichen Organ, Objekt, Tätigkeiten und Bestimmtheiten dieser Tätigkeiten. Am Schlusse dieses Kapitels wird der intellectus possibilis in einem doppelten status aufgefasst : In dem einen status wird der intellectus possibilis vom Glanze des intellectus agens beleuchtet, in dem anderen erscheint er als herabgedrückt zurAufnahme der Phantasiebilder, es gibt also zwei intellectus possibilis, die nur in der Betätigung sich unterscheiden. Der erste vom intellectus agens bestrahlte ist nicht dem Verfall des Körpers und der niederen Kräfte unterworfen. Der zweite ist mit den Phantasiebildern und den Kräften, welche diese phantasmata vermitteln, dem Verfall anheimgegeben und geht mit dem Körper zugrunde. Der erste ist in seinem Seinszustand und in seiner Wirksamkeit jeder Verletzung entrückt, während die Tätigkeit des zweiten mit den Phantasiebildern zerstört wird und auch bei Verletzung niederer Kräfte und Organe eine Schädigung erleidet. Es ist ohne Zweifel überraschend, dass Petrus Hispanus, nachdem er vorher so eingehend die Unkörperlichkeit jeder virtus intellectiva und damit auch des intellectus possibilis dargetan hat, eine Form des intellectus possibilis annimmt, die mit dem Körper untergeht. Die Spezialuntersuchung muss hier zeigen, ob und in welchem Umfange unser Scholastiker hier unter dem Einfluss des Alexander von Aphrosisias und auch der arabischen Philosophen steht.

Das sechste Kapitel des zehnten Traktates : *De natura intelectus agentis et proprietatibus eius* entwickelt die Lehre vom in-

tellectus agens. Während der intellectus possibilis als virtus inferior dem Körperlichen und den niederen Kräften zugewendet und die species der körperlichen Dinge erfasst, ist der intellectus agens als virtus superior der Erfassung geistiger Gegenstände und Inhalte zugewendet, zur Erkenntnis der res supremae bestimmt. Der intellectus agens ist durch den Glanz des reinen Lichtes ausgezeichnet, er ist zur Erkenntnis der ersten Ursache geschaffen. Da die Geistseele dieser Gotteserkenntnis fähig ist, findet sie im Anblick der Erstursache ihre Vollendung. All ihr Mühen findet sein Genügen nicht in der Erfassung des Geschöpflichen, da sie durch ihre erhabene Natur über allem steht und da sie gerade durch ihre höchste Kraft, den intellectus agens, rein und dem Schöpfer nahe und verwandt ist. Durch diese einfache lichterfüllte Kraft kann unsere geistige Seele die Erhabenheit der ersten Ursache erfassen. Diese Kraft kann auch die substantiae separatae, die reinen Geistwesen, denen sie konform ist, schon hienieden schauen. Der intellectus agens trägt das « signaculum primae veritatis » an sich, befasst die Abbilder aller Prinzipien und Wesenheiten in sich. Diese Kraft erfasst allein per quandam spiritualem reflexionem die Natur und Existenz der Seele selbst, Die Unabhängigkeit des intellectus agens vom Körper wird von Petrus Hispanus erwiesen aus seinem Ursprung, aus seiner Einfacheit, Erhabenheit und aus der ihm eigenen Tätigkeit. Die Unabhängigkeit vom Körper bekundet sich besonders auch in der « fixio in actu continuo ». Dieser actus continuus, diese unausgesetzte, ununterbrochene Tätigkeit des intellectus agens wird mehrfach hervorgehoben. Auch von einem actus sempiternus ist die Rede. Der intellectus agens ist in viel höheren Grade unkörperlich als der intellectus possibilis. Der intellectus agens, ist durch sein Wesen, seinen Zustand, der Ordnung und den Akzidentien nach, über den intellectus possibilis erhaben. Er ist in keiner Weise mit den niederen Kräften vermischt, er ist nicht mit körperlichen Organen und Medien verbunden, er ist vom Körper unabhängig und gleichwohl im Körper existierend, er ist impassibilis, er ist immer im Akt, und da er immer mit dem Akt verbunden ist, besteht in ihm kein Unterschied von Akt und Potenz, er ist eine unsterbliche vom Körper trennbare, ewige, unvermischte Kraft (immortalis, separabilis, perpetua, immixta). Der intellectus possibilis erreicht dies Eigenschaften nicht. Der intellectus agens erkennt durch die Wirkraft seines eigenen Lichtes seine eigene Wesenheit und schaut

unaufhörlich die « rerum exemplaria, si que habet insita aut impressa ». Eine nähere Untersuchung wird in diesem Kapitel augustinisches Gedankengut wahrnehmen können. Vor allem werden wir an die augustinische Unterscheidung von ratio superior und ratio inferior und an Gedanken der augustinischen Illuminationstheorie, wie sie gerade von der franziskanischen Erkenntnislehre übernommen worden sind, erinnert. Desgleichen finden sich hier auch Anklänge an den augustinischen Exemplarismus, der ja auch in der Franziskanerscholastik der 13. Jahrhunderts seine besondere Ausprägung gefunden hat.

Das siebente Kapitel des zehnten Traktates handelt *de intelligentia agente separata.* Im Anschluss an aristotelische Gedanken (III de anima 5) beweist Petrus Hispanus die Existenz eines von aussen auf das Zustandekommenden unseres geistigen Erkennens einwirkenden geistigen Prinzips. Wie die Veränderungen im Naturgeschehen den bewegenden Einfluss eines äusseren Prinzips erfordern, so können auch auf dem Gebiete der menschlichen geistigen Erkenntnis die intelligiblen Formen nicht in den Akt übergeführt werden ohne die Einwirkung eines äusseren geistigen Prinzips, einer von unserer Seele getrennten Intelligenz. Die Denkkraft kann aus der Potenz nur zum Effekt, zum Akt übergeführt werden, wenn sie durch Einprägung der intelligiblen Formen alles begreift. Da sie nicht durch sich selbst in den Akt übergeführt werden kann, hat sie ein Agens nötig, welches in effectu alles Intelligible in sich befasst. Die Ursache nun, welche dem menschlichen Denkvermögen diese intelligiblen Formen gibt, ist diese intelligentia separata. In dieser intelligentia befinden sich in effectu die Prinzipien der abstrakten intelligiblen Formen. Sie präsentiert sich durch ihr eigenes Licht, indem sie ihr Wesen und die intelligiblen Formen der Seele zeigt. Wie das Sonnenlicht bewirkt, dass es selbst und dass die Farben geschaut werden können, und wie ohne die Wirkkraft des Sonnenlichtes die Zusammenarbeit von Farben und Sehkraft zum Zustandekommen des Sehaktes nicht möglich ist, so wird sich auch ohne die Tätigkeit der intelligentia separata die Verbindung der intelligiblen Formen mit dem Intellekt im Akt des geistigen Erkennens und Begreifens nicht verwirklichen lassen. Da die höchsten Wesenheiten und Formen die geistige Sehkraft des menschlichen Intellekts übersteigen, deshalb muss der Intellekt zur Erfassung dieser Wesenheiten und Formen durch ein Licht bestrahlt werden. Er kann dann durch die Tätigkeit dieses Lichtes die

Eindrücke dieser Wesenheiten und Formen in sich aufnehmen.

Nachdenn so Petrus Hispanus die Wirklichkeit und Notwendigkeit einer intelligentia separata zum Zustandekommen des geistigen Erkentnnisaktes dargetan hat, gibt er eine Begriffsbestimmung von derselben. Es ist diese substantia agens, diese intelligentia separata die mit der letzten und niedersten Himmelssphäre (Mondsphäse) verbundene Intelligenz, welche der menschlichen anima intellectiva innerlich ist und ihr durch ihre erleuchtende Tätigkeit das Reich des Intelligiblen enthüllt. Sie verhält sich zu den intelligiblen Formen wie das Licht zu den Farben. Sie wird als eine einfache getrennte Substanz bezeichnet, welche die intelligiblen Formen zum Akt des Erkennens führt, indem sie dieselben mit dem Intellekt verbindet und durch ihre bestrahlende Funktion die Volziehung und Vollendung des geistigen Erkenntisaktes bewirkt. Es werden nur Formen, die von der Materie und deren Anhängseln losgelöst sind, von der intelligentia dem Intellekt gegeben. Die Formen, welche in der Phantasie und in den sensitiven Seelekräften aufgenommen und dem Intellekt gegenwärtig sind, können nicht auf dem Wege einer Uebertragung in den Intellekt den geistigen Erkenntnisakt bewirken, sie können bloss den Intellekt dazu anpassen, dass er die aus der intelligentia separata emanierenden Formen in sich aufnehme. Die Seele selbst hat auf grund ihrer Natur nicht die Vielheit und die Ordnung der Formen in sich. Es fliessen vielmehr die Formen, die dem Intellekt eingedrückt werden, aus der intelligentia. Der Intellekt bringt die Formen nicht hervor, sondern er formt, unterscheidet und ordnet die aufgenommenen Formen. Die erkennende Tätigkeit des Intellekts nimmt die Aehnlichkeit einer Form in sich auf, die von der Materie losgelöst ist und aus der intelligentia emaniert. Die intelligentia selber enthält die Formen als das schöpferische und bewirkende Prinzip derselben, während die Seele zu den Formen sich nur als aufnehmendes Prinzip verhält. Die erste Intelligenz enthält die Formen deshalb, weil sie das schöpferische Prinzip aller Dinge ist. Die zweite Intelligenz hingegen enthält diese Formen durch Teilneahme und giesst sie der ihr unterworfenen aufnehmenden Seele ein.

Es konnten hier nur einige Hauptgedanken dieses inhaltsvollen Kapitels über die getrennte intelligentia agens angedeudet werden. Die Einzeluntersuchung, die Analyse dieses nicht leichten Textes wird vor allem die in diesem Kapitel entwickelte Abstraktionslehre aufhellen müssen. Eine schwieriger Punkt

ist auch die Bestimmung des Verhältnisses der intelligentia separata agens dieses Kapitels zu dem intellectus agens im vorhergehenden Kapitel. Er scheinen doch verschiedene Gedankenelemente unausgeglichen nebeneinander zustehen. Es verhält sich hier ähnlich wie in der Summa de anima des Jean de la Rochelle, in welcher auch Gedanken des Aristoteles, Augustins, Avicennas unvermittelt an einander gereiht sind (1).

Die ideengeschichtliche und quellenanalytische Untersuchung und Durchprüfung dieses Kapitels wird vor allem auf Grundgedanken der Psychologie Avicennas stossen. Vor allem ist es die Intelligenzen—und Emanationslehre des arabischen Philosophen, welche in diesem Kapitel in weitem Umfange übernommem ist (2). Petrus Hispanus hat ja ebenso wie Avicenna die intelligentia separata, welche auf das Zustandekommen des menschlichen Erkenntnisaktes einwirkt, mit der Intelligenz der elften niedersten Himmelsphäre, der Mondsphäre, gleichgesetzt. Freilich hat er im vorhergehenden Kapitel auch noch einen eigenen intellectus agens angenommen, dessen Verhältnis zu dieser intelligentia separata erst der Klärung bedarf. Von Avicenna stammt auch die Lehre, dass unsere geistige Erkenntnis durch einen Ausfluss der intelligiblen Formen aus der intelligentia separata zustande kommt. Am Schlusse dieses Kapitels erwähnt Petrus Hispanus auch den intellectus adeptus, der in Avicennas Klassifizierung der intellectus eine Rolle spielt. Wie also das Kapitel des zehnten Traktates in der Darstellung der Lehre vom intellectus agens augustinische Züge aufweist, so kommt im darauffolgenden siebenten Kapitel in weitem Umfang der Einfluss Avicennas zur Geltung. Die Erkenntnispsychologie des Petrus Hispanus trägt sonach das Gepräge des « Augustinisme avicennisant » an sich. Die nähere Aufweisung und geschichtliche Eingliderung desselben ist ja durch die grundlegenden Untersuchungen von E. Gilson wesentlich erleichtert. Hier sollen für diese Aufgabe der Spezialuntersuchung die Texte zur Verfügung gestellt wesen.

Wenn wir noch kurz die Lehre des Petrus Hispanus vom intellectus agens und possibilis mit derjenigen des hl. Thomas von Aquin vergleichen, so bestehen zwischen beiden grosse Verschiedenheiten und Gegensätze. Ein grosser Teil des gegen Avicennas

---

(1) Cfr M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, II, Louvain und Paris, 1936, 111.

(2) Cfr. M. DE WULF, *l.c.*, I, Louvain-Paris, 1934, 101 sq.

Lehre vom intellectus agens in der Summa contra Gentiles (II, 74-78) vorgelegten Argumente könnten ebenso gut auch gegen Petrus Hispanus gerichtet werden. Während dieser den intellectus agens hoch über den intellectus possibilis stellt und ihm gerade die höchsten und geistigsten Gebiete des menschlichen Erkennens zuweist, setzt nach der thomistischen Erkenntnispsychologie allein der intellectus possibilis alle Erkenntnisakte, während der intellectus agens nur durch seine abstrahierende Tätigkeit zum Zustandekommen des geistigen Erkenntnisaktes beiträgt. Thomas weiss auch nichts von einer kontinuierlichen unausgesetzten Tätigkeit des intellectus agens und hat auch im Gegensatz zu Alexander von Aphrodisias und auch zu Petrus Hispanus gelehrt: Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas (S. C. G III, 43). Allüberall, wo Thomas über den intellectus agens handelt, hat er ganz entschieden die Annahme eines intellectus agens separatus abgelehnt, wiederum ein scharfer Gegensatz zu Petrus Hispanus und seiner Annahme einer intelligentia separata. Ganz gegen die thomistische Auffassung ist die Behauptung des Petrus Hispanus, dass ein doppelter intellectus possibilis bestehe und der eine niedrigere mit dem Körper und den sensitiven Seelekräften zugrunde gehe. Petrus Hispanus wird von der Zeit, in der er sein stark unter dem Einfluss der arabischen Philosophie stehendes Werk De anima geschrieben hat, bis zu dem Moment, in welchem er als Papst Johannes XXI Bullen contra artistas (Viterbo am 18. Januar 1277) und contra theologos (Viterbo am 28. April 1277) erliess und den Pariser Bischof Stephan Tempier zur Verurteilung des lateinischen Averroismus veranlasste, jedenfalls Wandlungen in der Beurteilung der arabischen Philosophie in ihrem Verhältnis zur christlichen Glaubenslehre durchgemacht haben. Aber dies Wandlungen werden mehr zur Gunsten des franziskanischen Augustinismus sich vollzogen haben. Bischof Stephan Tempier wird der Meinung gewesen sein, dass er nicht gegen die Intentionen des Papstes gehandelt habe, wenn er in sein Verurteilungsdekret auch neun Lehrsätze des hl. Thomas aufgenommen hat. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, dass die Dominikanerchronisten damaliger Zeit kein sonderlich freundliches Bild von der Persönlichkeit dieses Papstes gezeichnet haben. Einer derselben, ein Dominikaner aus Rottweil, schreibt im Hinblick darauf, dass Papst Johannes XXI infolge eines Deckeneinsturzes im päpstlichen Palast zu Viterbo am 20. Mai 1277 gestorben ist: Hic hereticus et nigromanticus oppressus

est in palatio a dyabolo, benedictus Deus, quia impugnavit dicta Thome et Alberti (1).

Petrus Hispanus zählt, wie schon eingangs hervorgehonen worden ist, zu den markantesten Gelehrtengestalten der medizinischen Wissenschaft und der Artistenfaklultät des 13. Jahrhunderts. Seine wissenschaftliche Bedeutung wird noch mehr ins Licht treten, wenn sein Werk De anima im Einzelnen durchforscht sein wird. Eine Edition des ganzen Werkes wäre dringend zu wünschen. Als eine Probe dieser Psychologie können die Texte über en intellectus agens und possibilis dienen, welche hier ediert werden.

II. TEXTE AUS DEM LIBER DE ANIMA.

1. - Texte ueber den Intellectus possibilis und Intellectus agens.

a) *Tractatus* X. *Capitulum* 5 : De natura intellectus possibilis et proprietatibus eius (fol. 50r-52r)

Quia vero intellectiva ex sue virtutis officio est impressionum intellectualium receptiva, ei innata est potestas intellectus possibilis, cuius receptio est omnium capax intelligibilium obiectorum. Nam cum intellectiva specierum impressiones innatas non habeat et ad earum acquisitionem naturaliter apta sit, virtutem exigit ad earum susceptionem deputatam et ad passionum acceptationem hac eget virtute. Et sicut sensitiva a sensibilibus pati dicitur, sic ipsa ex passivi intellectus industria pati censetur (50va). Et cum intellectiva anima corpori perfectibili copuletur, ei virtus competit, qua ad corporis conjunctionem inclinatur. Et cum quedam opera humana totius conjuncti immutationem suscipiant, intellectus anime censetur in compositione utriusque principii consistere, a quo hec emanant. Et cum quedam intellectus opera corporis ac membrorum corruptione dicantur perpeti corruptelam, virtus intellectiva comparet corruptionis in operibus susceptiva. Et cum ad virtutes inferiores intellectiva inclinata eis inexistentia et operibus sit connexa, virtus ei est insita ad ipsas inferiori ordine condescendens. Et sicut virtus ei datur res supremas contemplari, ad quas sensibilium virtutum indu-

(1) Cfr. A. Callebaut, *l.c.*, 462.

stria non erigitur, sic ei competit virtus inferiores infimas percipiens corporales. Et cum virtutum sensibilium operosa officia ei formas et intentiones sensibiles offerant, ex quibus ipsa passivas impressiones suscipit, ei virtus adest earum effigies suscipiens et discernens. Et quoniam innatum est ipsi formas intelligibiles fantasmatum appenditiis involutas percipere, que ei ex virtutum sensibilium officio offeruntur, virtus ei est innata earum sub hiis dispositionibus susceptiva. Et ut yle omnium formarum est receptiva per sue virtutis extensionem amplificam, sic ipsa omnium rerum per cognitionem ex huius virtutis industria capax censetur. Virtus igitur hec, ex quibus intellectiva differentia hec omnia operatur, intellectus possibilis nominatur.

Est igitur hic intellectus virtus ab anima humana emanans ad corporis et virtutum inferiorum ordinem inclinata, impressionum intelligibilium fantasmatum appenditiis connexarum eius aspectu a sensitivis virtutibus oblatarum primo adventu susceptiva, in quarum susceptione, passione, discretione per intellectus agentis illustrationem earum segregatione distinctione facta anima in rerum acquirenda notitia suscipit complementum. Quamvis autem corpori et infimis virtutibus inclinetur, non tamen intellectus corporalis censendus est sicut nec anima corporea judicatur. Non enim ex qualitatum sensibilium concursu resultat. Virtus enim ex eis originem sumens ad earum solam primarum et posteriorum qualitatum comprehensionem extenditur. Etsi ex inequali concursu proveniat, ad excellentiam facilius inclinatur, si ex equali omnium improportionalis est excessibus. Et ab extremarum excellentia equalitas corrumpitur et inequalitas ad excedentem extremitatem reflectitur. Ab hiis autem hec virtus immunis est et nulla anime distincta forma complexionis, sed complexioni addita censetur neque eius virtus. Habet enim opera super complexionis naturam elevata et maxime intellectiva. Ex speciebus vero miscibilium non componitur. Ipse enim mixti speciem componere non censentur et formis substantialibus remissio et confractio non competit et ex corporalibus spritualis natura non progreditur per compositionem. Non est intellectus speciem mixti consequens ut virtus adamantis ferri attractiva. Illa enim virtus complexionis qualitatum dispositione (50vb) previa ex mixtione acquiritur et ad sola corporalia opera extenditur. Nec est virtus corporis absque corporalium elementorum mixtione corpori affixa. Virtus enim talis materialem impressionem percipit nec ultra ambitum virtutis extenditur corporalis. Non

est autem virtus ex unione anime cum corpore resultans, corpori summe disposito non adheret, sed anime prius naturali ordine concreando inseritur et per anime infusionem corpori copulatur. Ab omni autem corporea natura virtus omnis intellective semota esse ex statu substantie sue, ex sua potestate, ex suis obiectis et ex natura sui operis comprobatur. Nam cum ipsa anime huius substantie adhereat, que ortu, essentia ac natura est incorporea, eius existentia sequetur conditione et tota anime essentia in virtute et tota virtus in tota anime essentia mutua indivisione consistit et in qualibet virtute tota sub indivisibili existentia opus exercet. Et ut ipsa per corporis dilatationem sue substantie consistentiam non extendit, sed in toto et in partibus suis sub indivisibili fixione existit, sic potius tota eius essentia in singulis virtutibus indivisibiliter constat. Hic autem existentie modus in substantia virtuti non competit corporali. Et omnis virtus corporea finita est, quippe cum sit sui subiecti terminis clausa et eius continentia et actio sit eius exigentia limitata. Et ipsa corporalis materie diffusione sub sui multiplicatione protensa in sue existentie fundamento non collecta finitam recipit potestatem et in partibus singulis sui subiecti minus quam in toto obtinet robur et in singulis partibus minoris capacitatis et potestatis efficitur. Intellectiva vero virtus super has conditiones erigitur, cum sit infinita in sua collectione, unita in toto suo indivisibili fundamento et corpore partibili et partibus potestatis et capacitatis equaliter obtinens integritatem et propter sui cum natura corporali impermixtionem capax omnia comprehendit. Nam corporalis permixtio et corporalis rei continentia infinitam prepedit capacitatem et propter corporalem occupationem et contrarietatem materia non simul actu plures formas corporales nec continens plura contenta actualiter continens et in corporeis continentiis maior dimensio maiorem et minor minorem exigit. Verum intellectus propter incorporalem continentiam magnam et parvam et omnes res carentes materia magnitudine equali receptione complectitur. Et corporalis virtus ad unum actu inclinatur, spiritualis vero, cum unum obtinet, alterius inquirendi industriam gerit. Et hec nature et corporee materie adstricta ultra status sui regulam non progreditur. Intellectiva vero libertate congaudens nullis nature legibus coarctatur. Et intentiones rerum et formarum sensibilium et intentiones insensibilies et potius intentiones universalium essentiarum et affectiones incorporeas nulla virtus corporea attingit nec

affectiones spirituales format neque (51[ra]) in rerum absentia impressionum presentias sibi format neque rerum existentias distinguit, componit aut dividit. Hec autem intellective competunt, que eius opera declarat. Nam intellectus motus vivificans in centro individui actus consistens corporum spernit distantiam et cognitionis aspectus vitam concomitans in corporali natura fundari non patitur et cum etiam vita in corpore requirat a contrarietate distantiam, in virtute substantie vitam dantis immunitas contrarietatis, quam mixtorum natura non excludit, requiritur et cognitio ultra vitam ab ea se sejungit. Et natura corporalis rerum impressiones corporales, non spiritualia exemplaria suscipit et ipsa corporali distensione in subiecto distenditur et in corporeo susceptivo, cum res materialem teneant existentiam, tota toti et partes susceptivi partibus applicantur. In spirituali vero spiritualium exemplarium simplicitate indute tote simplici et indivisibili continentia consistunt. Et ideo in corporali corporaliter corporalem replent distantiam et acervum magnificant, in spirituali omnium rerum capacitas non replet nec magnificat, sed intendit. Et si esset virtus corporalis, ex rerum cognoscibilium applicatione accideret eiusdem infinities comprehensionem fieri tota re in infinitis partibus comprehensa toto et partibus sub equali indivisibili comprehensis.

Nulla igitur virtus intellectiva naturam virtutis participat corporis. Est igitur virtus non corporis nec compositi consistentie adherens, sed ab anima procedens composito accomodata. Hec autem virtus ab omni virtute sensibili differt ortu, subiecto, immunitate organi, a obiectis, operibus et operum conditionibus. Sensitive igitur videntur cum sua basi a corpore ex naturali industria ortum contrahere et corpori inseparabiliter adherere, ipsa vero ab extrinseco productore sue anime est insita concreando. Sensitive autem omnes aut quedam omni animali insunt, hec autem solius hominis propria est. Et sensitive cum corpore pereunt, hec autem quibusdam pereuntibus operibus in anima fixa cum anima separatur. Particulares autem sensus ab organis dependent, quibus connexi sunt, et singuli organa propria sibi et obiectis proportionalia sibi requirunt et media extrinseca et intrinseca eis deputantur et sola accidentium genera corporali materie concreta eis offerunt obiecta. Et sola presenti materie connexa hic et nunc existentia comprehendunt et singuli propriis obiectis, ultra que non procedunt, adaptantur. Et singuli unam solam contrarietatem complectuntur et inter diversas contra-

rietates non discernunt. Et formarum compositiones ac divisiones et collationes ignorant et suos actus cognoscere nequeunt. In hiis autem omnibus hec virtus obtinet potestatem et ab oppositis est semota et propter appropriationem obiectorum in sensus non cadit deceptio, quam sepe hec virtus propter eorum varietatem incurrit. Et propter organorum, quibus connexi sunt, deperditionem omnes sensus in (51rb) fine vite ad defectum vergunt. Hec vero virtus maius obtinet robur et tunc plurium rerum cognitionibus perficitur, quarum in ipsa manent impressiones, tunc perfectior est sensibus impressionibus ad organorum corruptelam deperditis. Et in sensibus sensibilia non manent quemadmodum in hoc intelligibilia intellecta. Ab intrinsecarum vero sensitivarum natura distat hec virtus. Nam ille principalibus corporeis organis innituntur, a quibus alia organa habent ortum, et medio corporeo utuntur et solas formas materiales appenditiis accidentalibus et corporibus connexas comprehendunt. Et altior earum ordo ultra intentiones primis sensibus ignotas, sensibilibus tamen formis connexas ad intentiones scientiarum particularium non progreditur. Omnes vero statum habent in apprehensione finitum, hec autem ultra ipsas infinito ambitu elevatur et ipse ei obiecta ministrant ei subiecte ordine naturali.

Est autem virtus inter intellectuales suppremas et infimas ultimum gradum tenens, cum sit sensitivis virtutibus connexa, ad dependentiam corporis inclinata. Cum autem superiorem intellectum agentem supremo gradu respiciat et inferiores virtutes infimo aspectu attingat, in ea duplex distinguitur status et in primo agentis illustratione illuminatur, in secundo ad fantasmatum susceptionem deprimitur et ideo iuxta duos gradus videtur duplex assignari possibilis intellectus solo opere diversus : Primus vero corporis et inferiorum virtutum non compatitur corruptelam, secundus vero cum fantasmatibus et virtutibus ea ferentibus in suis operibus labitur et cum corpore perit. Et ideo primi status et operatio lesionem non suscipit. Secundi vero opus cum fatasmatibus deletur et organorum et virtutum inferiorum nocumemtum ei dampnum infert. Unde aliqua interiori natura corrupta corruptionem incurrere estimatur.

Cum vero anima intellectiva omnium rerum similitudinum capax sit corporalium formarum accidentalium involucris stipatarum, huius virtutis possibilis officio impressiones complectititur, quas ei inferiores sensibiles representant. Hec igitur virtus

ad omnium susceptionem intenditur, presertim cum non corporali moli permixta nec organo nec medio determinato ad obietum proprium ordinantibus virtutem sit connexa. In primo autem occursu forme accidentalibus ac naturalibus circumstantiis circumdate offeruntur, sed omnium generum essentiarum similitudines hiis appenditiis denudate eius proxima sunt obiecta. Deinde vero quedam absque materie connexione diffinitione participant, in quibus essentia et esse materiale distat et quibus aspectus intellectus materiam non appropriat ut magnitudo ac numerus. Alie sunt, quarum diffinitio materie recipit consistentiam et essentia et esse particulare non distat, quibus anine discretio materiam appropriat (51[va]) ut caro et simum. Alie sunt materie in diffinitione suscipientes mixtionem et esse et essentiam materie connexa habentes, quibus intellectus materiam propriam non adaptat, sed communem ut communia accidentalia. Alie diffinitionem, essentiam et esse habent a materia separata ut supreme substantie. Primarum igitur materialem consistentiam per inclinationem adductam sensibilem comprehendit, essentiam vero per abstractionis rectum intuitum. Secundarum vero esse et essentiam per sensibile in discretione discernit. Aliarum vero utramque per variorum sensibilium aspectum contemplationem considerat. Reliquarum vero cacumen solo ductu superioris virtutis agentis anima comprehendit. Virtus autem hec naturali ortu specierum perfectione nuda est tamquam tabula rasa pictura nulla informata. Inest autem ipsi naturalis industria ad omnium intelligibilium receptionem disponens. Omnium vero similitudines in ipsa potestative existunt, que ex duplici gradu ad cognitionis actum perducuntur. Nam virtutum sensibilium exteriorum et interiorum officia rerum ymagines ei offerunt illis potestativis similitudinibus conformes, quas ipsa suscipit et agentis virtutis illustratio eas a materialium conditionum tenebris liberat et accidentalibus appenditiis exuit et sic in possibili actus apprehensionis resultat.

Quoniam vero hec virtus a sensitivis inferioribus formas assumit, cum ad eas suum inclinat aspectum, quadam ordinis continuatione exteriores interioribus primis et prime mediis medieque postremis et hee ei formarum similitudines representant, ipsa vero ab eis formas suscipit quadam connexione eis unita et continuo naturali et spirituali federis vinculo colligata. Etenim huius anime substantia aliarum substantiis in hominis constitutione unita est ad instar luminis lumini copulati. Et similiter hec

virtus immediatis sensibilibus copulatur, verumptamen ille cum organis et spiritibus mediis sunt connexe, a quibus hec est libera. Et in organis omnes ille ductu spirituum formarum impressiones suscipiunt, que simul in organis et mediis impresse ei offerunt. Ipsa vero absque admixtione organorum et spirituum eas recipit. Sed forte propter aliarum colligationem et naturalem iuncturam videtur per organorum et mediorum in sua receptione officia communicare. Formas igitur sensibiles ab exterioribus sensibus sensui communi redditas fantasie officio pertractatas format actu interna presentia, formas ymaginationis custodie repositas ymaginative collocatas suscipit atque intentiones insensatas eis connexas et particularium substantiarum intentiones estimative officio segregatas et memorie thesauro depositas accipit usque ad statum universalium essentiarum. Cum igitur ab omnibus suscipiat formarum similitudines, videtur per omnes sui aspectus varios exercere discursus. Nam omnes intrinsece et extrinsece ei suorum officiorum opere ministrant, ut earum ductu in singulis varias acceptationes exerceat. Ipsa igitur ad singulas (51vb) inclinata in singulis diversas suscipit formas. Forte enim in exterioribus obiecta sensibilia presentia intuitionibus primis ea in subiectorum absentia in ultimas intentiones insensibiles et particularium intentiones susceptat. Nam ut corpus et inferiores sui copulatione anima regit, sic forsan hec virtus sui extensione ad eas variis similitudinibus ab eis impressis informatur. Videtur igitur quodam vario aspectu omnes iuxta acceptationem varia genera circuire et quandoque primo ultimis quam mediis quandoque hiis quam primis quandoque via versa quandoque intercisa in suis acceptationibus adherere. Verum rectus ordo in hoc discursu observari videtur in ascensu primarum ad medias et harum ad ultimas et harum ad hanc virtutem consistens. Sed semper virtus superior inferioris precedentis omnes impressiones gerit, ut primus ordo et secundus tertio et omnes formas contentas reddat et sic perveniunt omnes ad hanc virtutem et sic in ultimo ordine omnes respicit sibi presentatas ut in medio et in primo.

Agens igitur virtus omnes formas in ea receptas ductu sui luminis declarat et ad actum intelligentie adaptat. Ut enim lux colores ad actualem visus comprehensionem perducit, sic agens virtus fantasmata ad actualem intelligentiam perducit. Omnium igitur intentiones distinguit, inter formas igitur obiectorum sensibilium et subiectorum effigies et inter eas formas ad invicem

inter intentiones insensibiles et formas et inter illas intentiones ad invicem inter intentiones particularium substantiarum et formas ac intentiones insensatas et inter eas et ad invicem distinctionem factam declarat, essentiarum vero universalium intentiones ab omnibus separat predictis et eas fantasmatum et accidentalium ac materialium appenditiarum velamentis denudat et ab eorum nubilosis involucris eas absolvit. Cum vero actu suo omnia distinguendo discernat, cunctas et substantiarum et accidentium formas ad essentie absolute reductit puritatem, ut in statu intentionis essentie universalis omnia consistant. Cum vero ad opus tria concurrant : substantia, virtus et actio, virtus non est operans, sed medium, quo a substantia operatio elicitur, verum substantia spiritualis tota per essentiam in qualibet sua virtute existit et in ea et per eam suum effectum operatur. Non censentur igitur agens intellectus et possibilis opus exercere, sed anima per animas(?) huius officio receptionem illius actu reductionem ad actualem intelligentiam exercendo. Ex utriusque igitur officii concursu resultat anime intelligentie complementum.

Quia vero intellectus duos continet gradus, unum ad inferiores virtutes corporales et animalès inclinatum et alium ad sui ordinis excellentiam elevatum, iuxta utriusque varietatem varias impressiones percipiens varias consequitur apprehensiones. In primo igitur ab extremis (52ra) per medias sensibiles virtutes ad ultimas et per has ad virtutem possibilem forme pervenientes virtutis agentis ductu in eius cadunt comprehensionem. In secundo vero via fit contraria processus. Nam intellectus agens ad rerum superiorum contemplationem elevatus est, impressiones suscipit ex supremis causis rerum consistentias percipiens, omnes vero formas receptas possibili imprimit et sui splendoris ductu eum perlustrans eas ei reserat ac distinguit et sic in ea tamen tota natura intellectiva perficitur. Possibilis vero propter sui connexionem ad illas eas formas internis sensibilibus reddit et earum redditibus a primis per medias usque ad extremas exteriores discernit et sic in utroque gradu totius ordinis virtutum anime cognitionis perfectio consummatur.

b) *Tractatus X. Capitulum* 6 : De natura intellectus agentis et proprietatibus eius (fol. 52^{r}-53^{r}).

Intellectiva anima omnium rerum perceptionis actu capax cunctarum effigierum est receptiva et ideo ad sui perfectionem dupli-

ci eget virtute possibili et agente. Nam cum ipsa ad omnium intelligibilium obiectorum susceptionem habeat potestativam aptitudinem, que ex seipsa ad actus non deducitur, exigit virtutem activam, que obiecta ad actum operationis et virtutem susceptivam ad actum perceptionis perducit. Et in omni genere nature, in quo attenditur actio, tria concurrunt : principium possibile, agens et resultans ex utriusque officio operis complementum. In hac igitur anima est virtus possibilis formarum intelligibilium receptiva et virtus agens ducens possibilem ad actum et similitudines formarum, quas ei offert, imprimit et unit, et ex eis resultat perfectio comprehensionis in virtute possibili. Et ut intellectiva virtus a sensitiva in actionis excellentia discernatur, in intellectus perceptione, non sola passiva virtus sufficit, sed adjungit activa. Et quia possibilis intellectus a virtutibus sensitivis recipit species materialibus et accidentalibus appenditiis velatas, eget natura anime luce agentis intellectus ad detectionem et puritatem ultimam redigente. Et cum inferior intellectus regimini corporis accomodatus et ad virtutes infimas inclinatus solas rerum corporalium species comprehendat, anime virtus superior est insita ad rerum spiritualium comprehensionem deputata, que agens dicitur intellectus.

Est igitur intellectus agens virtus anime intellective intelligibiles species intellectu possibili et virtutibus sensitivis susceptas lucis sue illustratione illuminans, a materialibus et accidentalibus appenditiis eas detegens, ad sue essentie puritatem redigens et de potentia ad intelligendi actum perducens, ut intellective differentie perfectio proveniat, et ad res suppremas aciem sue celsitudinis dirigens cognoscendas. Hec igitur virtus pure lucis fulgore precellens ad summe cause cognitionem nata est ad eius splendorem supremum dirigens aspectum. Cum enim intellectiva anima notitie eius capax sit, in eius solius aspectu summum suscipit complementum neque in creaturarum comprehensione eius sistit industria, cum sua excellentia supra omnia sublimetur. Ipsa (52rb) virtute sublimi pura et creatori propinqua et conformi ad eius notitiam ordinatur, non virtute ad corporalem nexum declivi ad ipsum elevatur, sed simplici et libera et lucida virtute eius est nata excellentiam contemplari. Eadem vero virtus substantias separatas comprehendere nata est, quibus ipsa anima est conformis. Cum autem in ipsa rerum exemplaria describantur et ipsa ad eas conversa ipsarum dispositiones consideret, in rerum omnium exemplarium contemplatione perfici-

tur ad instar speculi mundi, cui aliud super mundum superpositum se presentat et ipsi omnes ymagines in se contentas offert. Similiter separate substantie suam naturam et rerum exemplaria anime per huis virtutis officium representant. Huius vero virtutis industria impressiones a summa causa et separatis substantiis susceptas possibili intellectui reddit, a quo ad virtutes sensibiles interiores et ab hiis in exteriores derivantur. Ex quarum dispositionibus singule consignantur, ut extrinsecis corporalibus et consuetis formarum similitudinibus cessantibus ad harum exigentiam intus et in consuetis motibus agitentur. Quapropter accidit, ut cum exteriores sensibiles ad interiores et hec ad intellectum possibilem et hic ad agentem secundum aspectum elevati ordinis colligantur, omnes sic exterioribus materialibus impressionibus superiorum rerum sublimium speculationibus conformantur, ut non que corporalia, sed que corporalia excedunt erecto intuitu contemplentur. Quia vero obiectorum omnis veritatis genera huic virtuti occurrunt discernenda, omnium principiorum et essentiarum ibi effigies presentantur et ideo prime veritatis signaculum gerit et essentiarum rerum similitudines secundum puram veritatis existentiam colligens ea percipit ac discernit. Quapropter per eam anime industria summe veritatis et postremarum rerum intentiones puro ac sublimi aspectu discernit. Verum cum anima sue essentie sit comprehensiva, non ex inferioris virtutis opere super sui comprehensionem elevatur eo, quod corporalis inclinatio et corporis et organi aspectus naturalis anime ingerunt a sui ipsius contemplatione distantiam. Hec autem sola virtus anime maxime counita et ad eius essentiam elevata per quandam spiritualem reflexionem eius naturam et existentiam comprehendit. Est autem hec virtus intellective substantie propria interna, qua ipsa in apprehensione actionis habet officium, et non videtur ydoneum eam sola virtute passiva contentam esse. Et non ex eius propria industria perfecta proveniret cognitio, si solius possibilis opere esset tantum fantasmatum receptiva. Et extrinsece sensitive exterioribus organis innixe sole agentis exterioris organo medio et obiecto conformis opus requirunt. Intrinsece vero sensitive virtutes ex suarum actionum interiorum officio suas exercent actiones. At vero maxime intellectiva actualem virtutem intrinsecam (52[va]) coaptare oportet. Et in sensitivis intrinsecis abstractionis ordo circa formas attenditur, ut semper virtus superior meliorem gradum eligens intentiones a materialibus conditionibus separet usque ad intentiones insensibiles. Maior vero

abstractionis sublimatio in operibus intellectivie attenditur. Et quidem est possibilis virtus inferioribus virtutibus et moli corpore inclinata fantasmatum caliginibus involuta nequit sine irradiatione rerum essentias a fantasmatibus segregare. Eget igitur agentis illustratione, qua in ipsa fiat distinctio ac primarum essentiarum declaratio in effectu. Ab huius vero virtutis excelse officio magis est digna anime denominatio. A formali enim et effectivo principio res dignius nominatur. Virtus vero hec ab anime differt essentia, que eius est fundamentum, a qua ipsa et possibilis emanant.

Est autem hec virtus incorporea, cum nulla corporea natura ad eius culmen simplicitatis ascendat. Quod vero a corpore dependentiam non habeat, eius ortus, simplicitas, celsitudo atque propria opera manifestant. Quod vero ab organo immunis est, eius status et fixio in actu continuo declarant. Non est igitur virtus corporalis commixtionis communionem participans. Nam cum intellectiva anima corpori unita in sue subsistentie proprie maneat fixione, propter corporalem applicationem in statu suo libero hec sibi virtus respondet. Sed ipsa a corpore separabilis virtute propria in actu separationis non privatur nec ei per creationem novam nova virtus inseritur. Hanc vero a primo ortu insitam semper retinet. Et omnis virtus corporea in opere est finita, hec autem in actione infinita est. Nam sicut possibilis omnium rerum capax incorporea censetur, multo magis hec, que eius est actus. Et status specierum in possibili consistentium a corporali mole liber est, a quibus ipsa fantasmata segregat ab officio corporali. Multo plus igitur ei incorporea natura inesse censetur, cum super omnes virtutum ordines elevetur. Nullis vero sensitivis virtutibus est connexa. Nam ex eius aspectu intellectus ad separatarum rerum apprehensionem erigitur et organorum molem ignorat, quibus ille copulantur, et ab earum depressione libera suo actu continue potitur et, cum eis non communicet, simplicium primarum et abstractarum essentiarum intentiones discernit. Est autem a fantasmatibus absoluta. Nam agens rem movens, regens et ad actum ducens materie non miscetur et ob materie mixtionem operis dimininutionem non patitur. Et intellectus primus omnia cognoscit, omnia distinguit, omnia regit atque movet nec ab eorum contactu operis patitur debilitatem. Et agens mobili commixtum ad possibilis naturam redactum ab actus deviat complemento et intellectus possibilis sensitivis virtutibus copulatus, cum fantsamatum nubilis sit involutus, ea distinguere nequit

neque ab eorum appenditiis puras essentias segregare, et ideo hec virtus, si esset fantasmatibus involuta, eam a actum ducere (52[vb]), distinguere et eligere essentias non valeret. Et ut lux corporea colorum interminato(?) corpori mixta opacitate colorati velata actum proprium amittit nec visum per se movet nec colorem sibi coniunctum ad actum deducit, sed libera puritate contenta est et se et lucem mixtam et colorem manifestat et eius actu omnia clarescunt, sic possibilis fantasmatibus coniunctus in eorum et essentiarum distinctione deficit, agens vero virtus ab eis immunis suo splendore se, possibilem, fantasmata et rerum essentias manifestat, quoniam propter fantasmatum mixtionem essentiarum non discerneret puritatem et virtus ab eis dependens actum non habet continuum, sempiternum et eius opera cum eis lapsum patiuntur. Est autem ipsa continuum actum obtinens in possibili, independens, perpetua elevatione intuitus separata.

Differt autem intellectus agens a possibili natura, statu, ordine et accidentibus. Ex natura igitur eius inest distinctio. Nam activum a possibili et motivum a mobili naturali differt, et in substantia virtus ab actuali emanans a virtute in principio possibili fundata natura distat et agens a possibili distat, et eo est nobilius sicut motivum mobili. Statu vero differunt he virtutes. Nam agens est penitus impermixta inferioribus virtutibus et organis et mediis nullo modo connexa, a corpore non dependens, in corpore existens et quasi aspectu a corpore separata, impassibilis semper in suo actu consistens et, cum sit actui conjuncta, nec distat in ea actus a potentia. Est autem hec immortalis, separabilis, perpetua, immixta. Possibilis vero has conditiones non attingit. Distant autem ordine. Nam actuale et perpetuum possibilem et imperfectum naturaliter antecedit et ideo agens possibilem precedit natura et complemento, quamvis in acquisitione inferiorum comprehensionum possibilis repetitio antecedat. Differunt autem accidentibus. Nam agens cum anima separabilis habitus non amittit, illius vero impressiones cum fantasmatibus pereunt. Et essentiarum pure universales intentiones huic, illi vero fantasmatibus formarum sensibilium et intentionum eis connexarum ac intentionibus particularium substantiarum universales intentiones stipate involucris presentantur. Non igitur utraque in eandem cadit differentiam virtutis.

Agenti vero virtuti obiecta respondent, quorum triplex assignatur genus. Primum, circa quod suum exercet officium, secundum proprium, cuius est capax, tertium, ad quod suum ele-

vat aspectum. Omnia igitur genera, que sensitivis virtutibus interioribus et exterioribus virtuti possibili offeruntur, eius sunt obiecta ut omnes forme sensibiles, intentiones insensibiles et particularium substantiarum intentiones. Circa eas enim in possibili receptas irradiatione manifestationis ac distinctionis officium exercet. Verum ipsarum receptio non ei, sed possibili competit solo actu ei appropriato. Maxime vero eius obiecta propria sunt primarum essentiarum universales intentiones, per quas continue considerat, que ei adesse ut exemplaria (53ra) impresse censentur. Ad res vero supremas separatas elevat aspectum, cuius officio sola anima eas in sua consistentia comprehendere nata est.

Censetur ei inesse operatio, quam circa predicta genera exercet. Videtur autem communis ratio operationis cognitio circa similitudines igitur possibili impressas, actionem exercet luminis super illustrationem infundendo, ex qua actione ei inest cognitio ex actione sua et receptione possibilis in anima resultans. Circa essentiales vero intentiones sue lucis splendore videtur continuam notitiam continere. Verum similitudines et exemplarium supremarum rerum videtur sui elevatione aspectus susceptiva. Separate vero intelligentie maxime in suo actu consistere competit, virtuti vero agenti assignatur inesse actus lucendi et hic semper continuus est. Verum quod in eo actu sua constet cognitio, videtur, ut lucis proprie ductu suam essentiam et rerum exemplaria, si que habet insita aut impressa, continue cognoscat. Actus vero irradiationis ad possibilem et fantasmata directus non semper videtur continuus. Et in hoc est comprehensio intensa. At vero ei interna et absoluta ac continua sibi inesse cognitionis operatio judicatur.

c) *Tractatus X. capitulum* 7 : De intelligentia agente separata (fol. 53r-54r).

Cunctis formis virtus immutativa adest, hec quidem corporalium, hec autem spiritualium subiectorum impressiva. Sed cum sint materie nexibus involute, active virtutis non obtinent libertatem. Egent igitur extrinseco reducente presertim in immutatione spirituali, in qua ad spiritualium exemplarium dispositionem elevatur. Et cum in corporali requirant extrinsecum principium, potius in spirituali agens proportionale exigunt quippe cum sint ad instar lucis tenebris materie involute, que absque

lucis exterioris actu non habet potentiam immutandi. Et ut color per lucis actum ad actualem immutationem perducitur, sic per agens hoc forme intelligibiles ad actum intelligendi perducuntur. Ante vero quam intellectum moveant, hanc reductionem exposcunt. Agens enim solum actu dispositum immutat. Hec autem dispositio precipue in rerum essentiis attenditur, que materie nexibus absolvi requirunt et a conditionibus materialibus et accidentalibus exui et ad universalem et ad exemplarem intentionem reduci. Igitur ante actum intelligendi agens spirituale has formas disponit. Hoc autem vocatur intelligentia separata. Nam intellectiva de potentia intelligendi perducitur ad effectum, cum per impressionem formarum intelligibilium omnia comprehendit. Cum igitur seipsa non redigatur, indiget agente in effectu omnia intelligibilia continente. Causa igitur dandi ei has formas est hec intelligentia, in qua in effectu sunt principia formarum intelligibilium abstractarum, que luce propria seipsam intellectui representat suam essentiam et formas intelligibiles anime manifestans. Ut lux solis est causa visionis sue et colorum, sine (53[rb]) cuius actu nec color nec visus ad actum perceptionis perveniunt, sic sine eius actu intelligibilia nec intellectus ad actualem comprehensionem perducuntur, et cum supreme essentie ac forme aspectum superent intellectus, in earum comprehensione eget lumine particulari ac eius officio earum impressiones suscipere videtur.

Verum hec virtuti agenti intrinsece coaptantur. Nam forme ex sua naturali industria utramque virtutem participant immutandi, quum per se primi motoris universalis influentiam nonexcludit. Differenter exercent, prout exposcit differentia subiectorum. Sensitivarum igitur exteriorum et interiorum virtutum ductu ordinate forme intelligibiles possibili copulantur, quas agens virtus ad predicti actus complementum perducit, sine qua intellectiva imperfecta videtur, et cum sit separatis compar natura substantiarum, cum eis paris active virtutis habitu congaudet.

Rerum vero triplex ordo distinguitur. Primus est rerum ad dispositiones prime essentie omnium conditoris spectantium, que super intellectum sunt, ad quas vero ad ipsum et eius proprietates cum intellectus nequeat elevari, eius extrinseca instructione indiget. Secundus est rerum comparium ad substantias separatas essentias spectans, ad quas ex create intelligentie officio elevatur. Tertius in infimis rebus consistit, ad quarum comprehensionem eius

sufficit industria. Sed in hiis omnibus operibus agentis virtutis interne officium necessarium est.

Estimatur autem illa agens substantia intelligentia ultimi et infimi ordinis, que anime intellective intimior ipsi intelligibilia sua illustratione revelat ut lux ad colores ad formas intelligibiles comparata. Unde dicitur substantia simplex separata formas intelligibiles ad intelligendi actum perducens, ipsas intellectui copulans et sua irradiatione ipsum illuminans, ut ad intelligendi perveniat complementum. Verum intellectiva a singulis creaturis intelligibiles suscipit impressiones et quandoque ad primam essentiam, quandoque ad medias, quandoque ad infimas et a prima et a singulis intelligentiarum ordinibus influentias, impressiones ac revelationes suscipere judicatur. Estimantur autem forme a materia et ab eius appenditiis denudate ab intelligentia intellectui imprimi. Verum sic forme in ymaginatione et sensitivis internis virtutibus recepte intellectui presentes non videntur per sui translationem comprehensionem procurare, sed solum adaptare intellectum, ut formas recipiat ab intelligentia emanantes, ut medium ad receptionem preparat conclusionis nec intellectus formas ymaginabiles sua natura spirituali conformi eis (53va) sufficit denudare. Sed cum emanant forme in intellectu ab intelligentia et luminis perlustratione, ex applicatione ad formas ymaginabiles et ad inferiorem aspectum contrahunt quandam varietatem sui generis, ut lumen et color eo ductus in locis diversis diversas dispositiones suscipiunt. Sed ex elevata coniunctione ad intelligentiam intellectus accipit formas puras penitus denudatas. In hac vero perceptione cadit prius et posterius et temporis momentatio ut in subita collatione medii et conclusionis.

Sole vero forme actu nude a materia et eius circumstantiis actu ab intellectu comprehunduntur, que semper et actu in materia ex sui natura denudationem non suscipiunt. Anima vero se intelligit per presentiam suam nudam. Sed in formis, cum semper in materia existunt, non facit denudationem. Videtur igitur hec denudatio ab intelligentia procedere, in qua forme nude existunt, que substantia virtute et opere intellectui est conformis. Nam ad actum intelligendi perducens formas et intellectum in essentia, virtute, opere et formis contentis altiorem spiritualitatis ad actum intelligendi perducens formas et intellectum in essentur, virtute, opere et formis contentis altiorem spiritualitatis gradum tenere censetur. At vero forme nude non videntur nisi sex modos existentie habere : aut ut in corporalibus organis re-

ponantur aut ut in intellectu conserventur impresse aut in continua intellectus formatione fundentur aut ut extra fixe stent aut ut in intelligentia consistentes ab ea in intellectu emanent. Verum eas nudas a materia et materialibus conditionibus organa non continent et corporalis existentia actui intellectus repugnat neque intellectus organis utitur neque in eis impressionem suscipit. Non igitur formas suscipit intellectus nudas ab organis tamquam in eorum thesauris reconditas nec autem a virtutibus inferioribus ut ab ymaginatione et estimatione. Nam et hec formas in organis contentas pertractant, que adhuc denudatione indigent, et in sensitivis est distinctio virtutum et organorum, ut quedam apprehensiones actui, quedam conservationis thesauro cum suis organis deputentur. Neque eadem est apprehensiva et conservativa. Cum vero anima a formis avertitur, reponuntur in conservative thesauro, et virtus apprehensiva denuo conversa, cum in re formam non invenit, redit ad querendum eam et per rememorationem aut reminiscentiam eam in thesauro invenit. Nam aliter in omni diversione a forma esset dubitatio et nova acquisitio exercenda. Sicut autem sensitive interne organis impressiones recipiunt, sic conservative in eis eas conservant et in eis apprehensive post diversionem eas accipiunt. Non igitur hic status (53vb) est intellectui competens. In intellectu vero facta diversione hunc existendi modum non videntur habere. Nam quomodo actu in eo essent et eas non discerneret? et cum sit virtus actu apprehensiva, non videtur thesauri officium gerere. Ipse vero res non format, cum rerum non sit motor nec efficiens nec disponens, sed solum formarum ipsarum impressionum susceptivus. Non sunt forme stantes actu nude, ut anime per operationem eius et actum ipsarum tamquam speculo offerantur, ut per aversionem earum privetur aspectu. Non enim a subiecta materia actuliter separantur. Censentur igitur ab intelligentia in animam emanare, secundum quod industria anime requirit. At vero in via acquisitionis recte formas in inferioribus virtutitbus impressas agens virtus denudat in possibili receptas, de quibus anima judicat, sibi in sua puritate presentibus.

In via vero rememorationis apprehensiva post aversionem eas quandoque in conservatione intellectiva quandoque in inferiori sensibili repositas comprehendit, prout eius aspectus altius aut inferius dirigitur. Videtur autem emanatio formarum ab actione intelligentie procedere secundum supremum gradum acquisitionis, quia secundum infimum naturalem ductu inferiorum

virtute facta representatione in possibili actu agentis facta formarum denudatione completur cognitio. In anima igitur intellectiva ex sua natura non videtur esse actualis formarum multitudo aut ordo. Ab intelligentia igitur emanant forme, que in intellectu imprimuntur. Intellectus igitur formas non creat, sed receptas format, distinguit et ordinat. Apprehensio enim eius suscipit similitudinem forme separate a materia et eius appenditiis ab intelligentia emanantis, cuius est solum receptiva impressionis. Intelligentia vero putatur formas continere tamquam principium creativum et activum earum, anima vero ut principium susceptivum. At vero prima intelligentia eas continet, cum omnium sit creatrix. Secunda vero eas impressas participat easque anime subiecte et receptive infundit. Utraque vero dicitur principium, a quo factionis omnis virtus procedit ratione valde distanti. Anima vero dicitur principium, in quo omnia fieri nata sunt. Est enim similis comparatio productionis formarum secundum essentialem existentiam, que actu prime intelligentie per secundam yle imprimitur ut forme exemplares in via comprehensionis ab ipsa per secundam intellectui imprimuntur. Ipse vero forme in intelligentia constitute non suarum essentiarum lapsu intellectui infunduntur, sed per suarum similitudinum multiplicationem, que in ea a sua origine emanant, recipiunt, ut eas videatur intelligentia in ea per similitudinem procurare (54[ra]).

Censetur igitur, cum per copulationem forme nude cum anima resultet, scientia et addiscentia in effectu, cum forma per se non sit nuda, separata stans, sed in intelligentia contenta, ut addiscentia consistat in aptitudine coniunctionis anime cum intelligentia. Ad hanc vero conjunctionem eam disponit cogitatio et aspectus elevatio. Sed hec aptitudo imperfecta per conjunctionem et consummationem addiscentie completur. In hac igitur conjunctione forma ab intelligentia emanans anime confertur, ex cuius unione procedit cognitio in effectu. Aversio vero aspectus anime adimit notitiam actualem ad habitum aut proximam potentiam eam redigens. Post aversionem vero iterata conversio ad eam intellectus actum procurat et quasi ad primum statum aspectus perducit, qui est similis aspectui oculi facti sani, qui secundum voluntatis nutum res aspectam videt et per aversionem in potentia proxima existit. Hec autem conjunctio non in unione essentie, sed in presentia influentia et <per> similitudinem formarum per multiplicationem facta unione attenditur. Anima vero per nexum et aspectum corporis nequit ab ea formas subito

suscipere et in eius aspectu perpetuo figi. Unde videtur eius notitia in potentia proxima consistere, ut eius integritatem, cum voluerit et aspectum suum ad eam converterit, consequatur, quia forma ab ea emanans in eam dicitur intellectus adeptus. At vero rectum est formas sibi ab ea impressas ex sua industria retinere, quas absque conversione ad eam potest pertractare distinguere formare et ordinare sicut et ei formas in inferioribus virtutibus presentatas et reservatas inferior aspectu reducit. In statu igitur inferioris aspectus formas impressas in thesauris inferiorum virtutum respicit, in hoc vero superiori formarum ab intelligentia emanantium inspectione perficitur. Sed in conjunctione corporis et accidentium eius hunc statum liberum non attingit. Post separationem igitur intelligentie jungitur et in ea apprehensionis decorem et delectationem perpetuam consequitur et maxime in prime intelligentie aspectu eius perfectio consummatur.

2) Prooemium und Schlusskapitel

a) *Prooemium* (fol. 3r-4r).

In honorem summe sancte ac individue trinitatis Patris et Filii et Spiritus Sancti incipit scientia libri de anima a Petro Hispano Portugalensi edita.

Philosophia speculatione sublimis intuitus perspicacis investigationis ductu mundane machine universum ambitum comprehendens omnium rerum essentias, proprietates, virtutes, opera, ordinem, pondus, mensuram, effectus nititur indagare. Nunc autem ad res suppremas aciem summam sui aspectus erigit, nunc ad infimas parva descendit, nunc medias mediocri tramite circuit, nunc circa singulos discursus exercens mutuos incessum circa extremas et medias circumvolvitur et in singulis primi opificis virtutis, sapientie, bonitatis et operum eminentiam et nature secreta satagit perscrutari. Substantiarum igitur et incorporearum et corporearum continentiam ad triplex genus rerum viventium ac cognoscentium redactum earumque circumstantias investigat, ut corporearum rerum notitia sensitive discretionis aspectibus presentata ad facilem perducatur comprehensionem. Quippe cum ipse corporali materie sint connexe et materialibus ac sensibilibus stipate appenditiis, quibus virtutibus sen-

sitivis, a quibus cognitio humana ortum contrahit, offeruntur. In corporearum excellentia sensibilis perquisitionis vigorem effugientes, quippe cum ipse a materie corporalis mole eiusque accidentibus sensibilibus sint immunes, multa ac diligenti perscrutatione indigent intellectus, ut ipsarum perceptio mentis oculis perspicue sublimitatis illustratione coruscantibus presentetur, quarum effectus et opera sensibus occurrentia ad ipsarum indagationem excitant intellectum et cum ex ipsarum inspectione intellectui magna perfectio acquiratur delectatio, ex plene lucis irradiatione compleatur. Difficultas utilitatem sibi associans mentem sollicitet et in earum nobili contemplatione anima lucis perlustrata plenitudine ad summum perveniat complementum, circa fructuose messis scientie collectionem tota anime humane naturalis industria elaboret. Omnes autem anime differentie spiritualium rerum naturam participantes subiectis corporibus sunt connexe et ideo earum substantie occulte corporalibus effectibus propalantur.

Inter quas anima intellectiva extat precipua, cui ex spiritualis lucis decore cognitionis collata est potestas, que spiritualibus substantiis naturali conformitate coequatur, licet corporalis subiecti materie sit coniuncta, que ad summum conditoris exemplar ab ipso procreata sapientie eius effigiem ex divina collatione dicitur optinere, que sui ipsius notitiam merito inquirit nisi corporalis nubis umbraculo prepedita labi in sui ignorantiam compellatur et se presentem tamquam absenti et distantia positam corporalis molis involucris interpositis se velut extraneum laboret cum inquisitione sollicita invenisse. Verumtamen cum eius essentia (1rb) a materiali fece libera et ab eius existentia denudata et sibi secundum indistantem sui presentiam counita seipsam continua perceptione nata est comprehendere sui fulgoris radiis perlustrans nisi eius aspectum intimum defedet nubes caliginis corporalis. Nunc autem censetur ydoneum, ut substantia omnium rerum genera, que mundana continet constructio, sua capacitate colligens eiusque opera discernens totius celi et mundi gyrum nitens diversis semitis circuire seipsam tamquam alienam a sua cognitione excludat, et que ad totius similitudinem sapientie constructa omnium rerum similitudines in se gerens qui similitudinem, qua carere nequit, tamquam amissam oblivionis interventu, in se gerere non perpendat et se extra se cum instabili amentia sua vagabunda perquirat.

Dignum igitur est, ut anima sui cognitionem non negligat se-

que inepto sopore submersa suam existentiam non retractet neque ad exteriora vagans sui intraneam discretionem amittat, sed se viva luce succensa ad suum interiorem collecta thalamum percipere non desistat, et alias anime differentias sibi secundum naturalem ordinem subiectas atque connexas earumque dispositiones corporea et organa cognoscere sit parata.

Ad nostre igitur thronum mentis curiosa necnon executione digna ascendit intentio, ut de natura anime differentiarumque eius compendiosam ac perfectam ordinaremus traditionem, ut, postquam sermones inquisitivi sub disputationis examine procedentes in aliis operibus a nobis editis sunt premissi, in hoc ergo negotio omnium inquisitionum veritatis sententie certis summis ac brevibus concludantur.

In hac igitur scientia tradetur perfecta notitia substantie anime, differentiarum, virtutum, operum, proprietatum et omnium dispositionum, que ei insunt in natura propria, et corporis subiecti. Et procedet hystoria circa animam intellectivam separatam et circa eius perpetuam et immortalem existentiam et organorum distinctiones assignabuntur. Antiquorum vero opiniones in fine operis proferentur. Procedent autem veritatis sententie artificioso ad recto tramite non ambiguis argutiarum rationibus agitate, sed causarum demonstrationibus suffulte non prolixorum sermonum involucris honerate, sed eloquiorum succinctorum ac dilucidorum continentia promulgate, non ornatu inutili depicte, non vili verborum ruditate defecte, non ex immoderata brevitate obscure, sed in omnibus, secundum quod materie tractatus requirit exigentia, debita erit continentia ministranda. In huius vero operis aggressu divinum ductum et auxilium imploramus, ut eius lucis fulgor viam illuminet intellectus.

b) *Schlusskapitel.* Tractatus XIII. Capitulum octavum (fol. 67ᵛ).

Quoniam vero scientia bonum et honorabile iudicatur, excellentia unius ad alteram consistit in subiecti preeminentia, in modi certitudine et finis nobilitate, in editoris dignitate, in harum omnium excellentiarum comprehensione, ut divina ex superioribus causis acquisita, propter hec igitur omnia scientia anime excellit alias. Cuius notitia ad omnium comprehensionem prodest et precipue viventium, cuius ipsa exstat principium. Circa huius notitiam in substantia, differentiis, virtutibus, operibus, acci-

dentibus et obiectis multa difficultas emergit. Verum comprehensionis via ab accidentibus incipit, que essentiarum notitie magnam afferunt partem. At vero essentialis diffinitio causam complectens est demonstrationis principium. Logice vero diffinitiones ad demonstrationem vane censentur. Propter distantiam igitur excellentie anime a comprehensione nostra ab accidentibus, obiectis, operibus et virtutibus ad demonstrationem dispositionum eius pervenimus. Cum vero quedam eius passiones ad intellectivam spectantes proprie sunt, que ei competunt separate, alie vero communes omni differentie et corpori, iste per corpus mobile ad phisicum pertinent naturalem. Verum omnia hec et similia logicus, methaphisicus et phisicus considerant. Porro logicus in diffinitionibus reddit speciem secundis intentionibus adiectis et rationibus ordinandi, metaphisicus reddit essentie rationem, phisicus vero omnia ad materialem consistentiam inclinat. Animam igitur eius virtutes, opera, obiecta, accidentia ac passiones phisicus ad subsistentiam materialis ac mobilis corpus reducendo. Tractatorum igitur animatorum peritia ab anime notitia, que earum et ipsarum operum est causa, initium sumat.

Ego igitur Petrus Hispanus Portugalensis liberalium artium doctor philosophice sublimitatis gubernator medicinalis facultatis decor ac proficue rector in scientia de anima decrevi hoc opus precipuum componendum, pro cuius complemento divine bonitatis largitas gratiarum actionibus exaltatur.

Completus est liber de anima a Petro Hispano Portugalensi editus.

3) Einteilung und Kapitelubersicht

Incipiunt capitula (1) *huius libri* (3v).

In primo capitulo agitur de anime essentia. In secundo, de eius differentiarum distinctione. In tertio de differentia vegetabili. In quarto de virtute, que dicitur corporis regitiva. In quinto de virtute vitali. In sexto de anima sensibili secundum processum circa virtutes apprehensivas exteriores. In septimo de vir-

(1) In dieser Einteilung der ganzen Werkes ist capitulum gleichbedeutend mit tractatus.

tutibus sensibilibus apprehensivis interioribus. In octavo de virtutibus anime sensibilis motivis. In nono de substantia anime intellective et unione et separatione eius. In decimo de virtutibus eius apprehensivis. In undecimo de virtutibus eius motivis. In duodecimo de distinctione organorum generali. In tertio decimo de antiquorum opinionibus circa animam.

Capitula primi tractatus (3v).

In primo agitur de notitia assertionis existentie anime. In secundo de essentie eius notificatione. In tertio de ratione vite. In quarto de ratione organisationis. In quinto de unione anime cum corpore. In sexto de existentia anime in corpore. In septimo de divisione anime secundum divisionem corporis.

Capitula secundi tractatus (8r).

Completo negotio circa substantiam anime circa distinctionem differentiarum ac virtutum eius procedendum est secundum viam generalem. Nam processus specialis ad singula deputatus in sequentibus perfectioni integre tradetur. Continet autem hic tractatus duodecim capitula. In primo agitur de distinctione trium primarum differentiarum anime: vegetabilis, sensibilis et intellective. In secundo de generalibus virtutum distinctionibus. In tertio de distinctionibus specialibus differentie vegetabilis. In quarto de distinctione virtutum exteriorum apprehensivarum anime sensibilis. In quinto de distinctione virtutum aprehensivarum sensibilium interiorum. In sexto de distinctione virtutum sensibilium motivarum. In septimo de distinctione virtutum intellectivarum apprehensivarum. In octovo de distinctione virtutum intellectivarum motivarum. In nono de distinctione anime in naturalem, vitalem et animalem. In decimo de distinctione operationum. In undecimo de distinctione obiectorum. In duodecimo de distinctione habituum et maxime anime intellective et virtutum eius.

Capitula tertii tractatus (12r).

Determinato processu narrationis circa substantiam anime et differentiarum distinctionem via generali incedente nunc sermones speciales circa singulas ipsius differentias sunt assignandi. Sed quum vegetabilis alias precedit, de ipso prior sermo ordine-

tur in presenti (12v) tertio tractatu, qui quinque continet capitula.

In primo agitur de ea, prout est vite principium. In secundo de distinctione differentiarum eius. In tertio de virtute nutritiva. In quarto de virtute augmentativa. In quinto de virtute generativa.

Capitula quarti tractatus (18v).

Regitiva virtus cum corpori viventi ministret regimen, dignum est, ut de ipsa quartus tractatus instituatur, ut ipsa et eius operatio in notitiam redigantur. Continet autem hic tractatus quattuor capitula. In primo agitur de stabilitate essentie huius virtutis et de eius essentia. In secundo de distinctione differentiarum eius. In tertio de operationibus eius. In quarto de ordine eius ad alias virtutes.

Capitula quinti tractatus (19v).

Vite vero conservatio in animali ex virtutis vitalis emanat officio, que virtutum anime operibus magnam optinet necessitatem. De ipsa igitur iste quartus tractatus componatur eius essentiam operaque declarans. In iste quartus tractatus componatur eius essentiam operaque declarans. In quo quinque capitula continentur.

In primo agitur de eius essentia. In secundo de distinctione differentiarum et officiorum operum eius. In tertio de motu cordis. In quarto de opere respirationis. In quinto de opere pulsus.

Capitula sexti tractatus (21v).

Sensibilis vero anime virtutes et operationes et obiecta multa indigent investigatione. Sed cum virtutum sensibilium quedam sint apprehensive, quedam motive, apprehensive prius speculationi occurrunt, et cum apprehensivarum quedam sint exteriores quedam interiores, de exterioribus, que priores, manifestiores sunt ad interiores viam dirigunt, in hoc sexto tractatu primo speculandum est. Sed ab anime sensibilis substantia et ab eius differentiarum distinctione exordium sumat sermo.

In primo agitur de substantia anime sensibilis. In secundo de distinctione differentiarum eius. In tertio de apprehensione. In quarto de abstractione. In quinto de sensu et distinctione spe-

cierum ipsius. In sexto de communibus conditionibus circa organa. In septimo de conditionibus communibus circa media. In octavo de communibus conditionibus circa obiecta. In nono de conditionibus communibus circa operationes. In decimo specialiter de tactu. In undecimo de gustu. In duodecimo de olfactu. In tertio decimo de visu. In quarto decimo de auditu.

Capitula tractatus septimi (34[r]).

Virtutum sensibilium interiorum investigatione magnus notitie profectus elicitur, cum corporis et virtutum eius regimen et ordo ab ipsis emanant, et ideo in hoc septimo tractatu de ipsis disserendum est, in quo quinque capitula continentur.

In primo agitur de sensu communi. In secundo de ymaginatione. In tertio de fantasia. In quarto de estimatione. In quinto de memoria et conservatione.

Capitula tractatus octavi (37[v]).

Virtutum quidem sensibilium apprehensivarum expleto negotio ad motivarum notitiam sermonis progressio devolvatur, circa quarum naturas, officia et opera presens tractatus octavus secundum ordinem construatur. In quo septem capitula distinguantur.

In primo agitur de essentia virtutis motive et de generali differentiarum eius distinctione. In secundo specialiter de virtutibus dispositivis. In tertio de affectivis. In quarto de passionibus anime. In quinto de executivis motus. In sexto de motu progressivo animalium. In septimo de motu partium corporis secundum dilatationem et constrictionem.

Capitula tractatus noni (40[r]).

Mundanarum rerum animeque specierum ordine intellectiva anima ultimum tenet originis situm, ad quam omnes mundane machine creature finaliter ordinantur, que quamvis eis ortu existat posterior, tanto eas perfectione ac decore exsuperat sui creatoris, ad cuius est exemplar condita illustrationes proximorum capacitate suscipiens. Cum igitur tractatus premissi circa alias anime differentias sint constituti, presens circa nature eius

investigationem diligenter procedat eius inquirens essentiam, virtutum distinctionem atque apprehensivarum potentiarum eius specialiter proprietates declarans, ut motivarum cognitio ad sequentis speculationem posterius reservetur. Huius autem tractatus continentia in decem capitulis integratur.

In primo agitur de assertione existentie huius anime. In secundo de essentia eius. In tertio de ortu eius. In quarto de eius infusione in corpore. In quinto de eius unione cum corpore. In sexto de eius existentia in corpore. In septimo de comparatione intellective ad alias in diversitate et ydentitate et ordine. In octavo de separatione eius a corpore. In nono de eius immortalitate post separationem. In decimo de corruptione aliarum differentiarum quarumdam virtutum anime.

Capitula tractatus decimi (46v).

Intellective quidem anime virtutes infime et supreme eius essentiam consequentes quanto ad officia corporis regimen ac opera amplius inclinantur, tanto humane industrie manifestius offeruntur, et quanto magis ad sui excellentiam elévantur, tanto magis humanus defectus ad eorum notitiam non sufficit elevari ad instar luminis solis, cuius jubar visus recipit ad inferiora profusum, quod cum in ortu sui colligitur fundamenti ab eius (47r) perceptione ipsius impotentia evanescit. Et idcirco anime intellective virtutes superiores difficile perceptibiles, inferiores vero multis dubitationibus involutas sermone non vago, sed consono perscrutamur hunc decimum tractatum in duodecim capitula distinguentes.

In primo agitur de vita substantie spiritualis et corporalis. In secundo de ratione cognitionis et eiusdem substantie. In tertio de generali distinctione virtutum anime intellective. In quarto de negatione adaptionis organi et substantie eius et virtutibus eius. In quinto de natura intellectus possibilis et proprietatibus eius. In sexto de natura intellectus agentis et proprietatibus eius. In septimo de intelligentia agente separata. In octavo de distinctione cognitionis in rebus cognoscibilibus et cognoscitivis. In nono de cognitione anime sui ipsius. In undecimo de memoria intellectiva. In duodecimo de reminiscentia.

Capitula tractatus undecimi (fol. 59v).

Ad anime intellective perfectionem concurrunt apprehensio et motus. Per apprehensionem in rerum notitiam et contemplationem erigitur et scientia decoratur. Per motum ad opera extenditur et virtutum acquisitione completur, quibus felicitas meretur. A cognitionis igitur virtutibus apprehensio, a motivis vero motus emanant. Postquam igitur de apprehensivis sermo premissus est, ad motivas intentio dirigatur de earum narratione hunc tractatum undecimum disponendo ex decem capitulis constitutum.

In primo agitur de distinctione virtutum motivarum humanarum. In secundo de voluntate et de voluntario et involuntario. In tertio de voluntate naturali. In quarto de voluntate sensuali. In quinto de voluntate activa. In sexto de sinderesi. In septimo de summe desiderio bonitatis. In octavo de libero arbitrio. In nono de passionibus anime intellective. In decimo de sermone interno.

Capitula tractatus duodecimi (63v).

Notitia quidem virtutum anime absque scientia organorum, quibus sua complent opera, minime consummatur. Verum quia eorum certitudo ad negotium animalium et membrorum pertinet, de ipsis sermone succincto ac summario pauca et necessaria pertractentur. Membrorum autem anathomia ex alia cognoscitur facultate. Hic autem tractatus duodecimus ex novem capitulis integretur.

In primo agitur de generalibus membrorum dispositionibus et mediorum et contentorum. In secundo de calore naturali. In tertio de spiritu. In quarto de generali distinctione membrorum. In quinto de membris vite et operibus deputatis. In sexto de membris nutritivis virtutibus deputatis. In septimo de membris cognoscitivis et motivis virtutibus deputatis. In octavo de membris generativis virtutibus deputatis. In nono de contentis in viventibus.

Capitula tractatus tertii decimi (66r).

In antiquorum sermonibus circa animam licet non ad plenum veritatis apex ac profunditas attingatur, tamen ad aliquam eius

partem corum pervenit industria, cum quidam eorum posteriorum proprietatum semite adherentes ipsam per conditionis effectus, dispositiones opera et virtutes proprias descripserunt, quidam metaphorarum integumentis eam explicare volentes eius claritatem luminis sub similitudinum involucris absconderunt. Et ideo non est ydoneum eorum sententias aspernari, sed possumus eas benigno animo complecti. Et ideo in hoc ultimo capitulo eorum oppiniones narrentur, cuius consistit in octo capitulis complementum.

In primo agitur de sententia describentium animam per motum. In secundo de sententia describentium eam per cognitionem. In tertio de sententia describentium eam per utramque conditionem. In quarto de sententia describentium animam per principia naturalia. In quinto de sententia describentium eam per principia mathematica. In sexto de sententia describentium eam per armoniam. In septimo de diversis eius descriptionibus. In octavo de huius scientie nobilitate.

München. Martin GRABMANN.

HERVAEUS NATALIS: DE PAUPERTATE CHRISTI ET APOSTOLORUM.

INTRODUCTION

More than thirty years ago Felice Tocco (1) published a series of extracts from a well-known Vatican manuscript (2), which contains the answers given in 1322 to John XXII by certain theologians upon the question whether it was heretical or not to assert that Christ and the Apostles owned no temporal possessions. This manuscript, which is written in the chancery hand, is most carefully divided into five sections. Of these the first contains the replies sent by five Franciscans who held that the assertion was sound Catholic doctrine. Their answers have not been printed by Tocco, but he published a short summary of them which a careful scribe had made and which forms the second section of the manuscrit (3). The third section contains the replies of fourteen cardinals who took the opposite view, that the assertion was indeed heretical, and these answers Tocco has edited in full (4). In the fourth section the answers of twenty-two bishops, who also condemn the views of the Franciscan theologians, are given, while the fifth is composed of statements made by five regular clergy together with four anonymous contributions and a *Determinatio* which was sent from Paris. Here I propose to

---

(1) Felice Tocco, *La Quistione della Povertà nel secolo XIV*, Napoli, 1910.

(2) Vat. lat. 3740. — Further extracts from this MS will be found in Raynaldus, *Annales*, ann. 1322, ed., Theiner, II, pp. 193-199, and a list of contributors in Mansi, *Concilia*, XXV, pp. 807 sqq.

(3) Tocco, *op. cit.*, pp. 51-87.

(4) *ibid.*, pp. 88-173.

print the first contribution in the last section, the reply of Hervaeus Natalis, the then Master-General of the Dominican Order, one of the longest answers contained in the manuscript. My concern with Hervaeus is largely due to an interest in the controversy centering round the ecclesiastico-political views of John de Pouilli and in the political theorists who may have influenced Ockham in writing his *Dialogus*. But Hervaeus' views on the question of Apostolic Poverty are so interesting and important, both in themselves and in connexion with the contents of Ockham's *Opus XC Dierum*, that an edition of his work seems most necessary.

This is not the place to discuss in full the history of the conflict between the Spirituals and Conventuals within the Franciscan Order, but some account of the controversy and of the immediate events which led to the composition of our *dossier* must be given by way of an introduction. Long before 1322 there had been dissensions within the Franciscan Order over the observance of practical importance. Controversy had centered round the question whether the Friars should be allowed to study, what kind of buildings they should inhabit, and what clothes they should be allowed to wear. The problem of the interpretation of their vow in regard to poverty came to the fore when benefactions were made to the Order. A series of papal edicts were issued to deal with the question raised by the endowments offered to an Order which was pledged to a vow of absolute poverty not only *in proprio*, but *in communi*. By his Bull, *Quo elongati* (2), Gregory XI decided that the actual ownership of such benefactions should remain with the donor or with a *nuntius*, their use being conceded to the Friars. Innocent IV (3) transferred to the Church the ownership of all gifts made to the Franciscans

(1) For this see : F. Ehrle, *Die Spiritualen, A. K. L. G.*, III-IV, and *Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, ibid.*, III ; K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster, 1911 ; P. Gratien, *Histoire de la Fondation et de l'Évolution de l'Ordre des Frères Mineurs*, Paris, 1928 ; D. Douie, *Nature and Heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932 ; M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster, 1920 ; E. Müller, *Das Konzil von Vienne*, Münster, 1934.

(2) 28 September 1230 ; *Bull. Franc.*, I, pp. 68 sqq.

(3) *Ordinem Vestrum* of 14 November 1245 ; *Bull. Franc.*, I, pp. 401 sqq.

while by his Bull, *Exiit* (1), Nicholas III, himself a Franciscan, vested in the Holy See the ownership of all property belonging to the Order. Thus, by distinguishing between *dominium* or *proprietas* and *usus*, the commands of St. Francis that his Order should own nothing was observed, the Friars being allowed the enjoyment of all benefactions made to them. The views of St. Bonaventura were in full sympathy with this trend in papal policy; indeed, he may rightly be regarded as the inspirer of the Bull, *Exiit*. Completely loyal to the Franciscan ideal that the Friars should possess nothing, Bonaventura held firmly to the distinction between *dominium* and *usus*. All the benefactions made to the Order were correctly to be regarded as the property of the Pope and the Roman Church (2); the Friars were like servants who eat bread which is not theirs and who use things which belong to their master (3). Evangelical poverty means the total abnegation of all temporal goods, exception only being made for the use, but not the possession, of those things which are necessary for the maintenance of life (4). Bonaventura's interpretation of the Rule remained the accepted one in so far as the Conventual party was concerned.

The decay of poverty, permitted by these papal enactments, was sharply critized by the Spirituals. In their attack the Spirituals however did not stop at a denunciation of conventual buildings and of the possession by the Friars of superfluous clothing and other costly articles: they proceeded to declare that evangelical poverty in the strictest sense — *usus pauper* — was essential to their vows, and that evangelical poverty was not a means to perfection, but perfection itself. The Rule of 1223, since it was authenticated by the seal of the *Stigmata* and thus made equivalent to the Gospel, could not be altered by any papal declaration (5). Such in the main too were the doctrines of the Spiritual leader, Peter Johannis Olivi, who raised a storm

---

(1) 14 August 1279; *Bull. Franc.*, II, pp. 404-416.

(2) *Apol. paup.*, 11, 8, *Omnia Opera*, ad Claras Aquas, VIII, pp. 313 sqq.: *cf.*, Gratien, *op. cit.*, p. 294, and Bonaventura's statement (*loc. cit.*, 11, 13, p. 314) that Gregory IX was a man who well knew the mind of St Francis.

(3) *Apol. paup.*, 11, 6, p. 312: *Determ. Quaest.*, I, q. 24; *loc. cit.*, p. 314.

(4) *Apol. paup.*, 12, 20, p. 322.

(5) *Cf.*, Gratien, *op. cit.*, pp. 404-6.

of protest when he spoke of the *usus pauper* at the General Chapter at Strassbourg in 1282 (1).These divergent views within the Order led to an actual split in 1294, when under Liberatus the Spirituals were allowed by Celestine V to secede and to form a separate congregation (2). But their secession did not continue for long : soon after his election Boniface VIII placed the Spirituals again under the jurisdiction of the Minister-General and took steps to facilitate proceedings against those rebels who refused to accept his decision (3).

Meanwhile, Olivi's extreme views of poverty spread through Provence and Aragon, their popularity no doubt being increased by his death at Narbonne on 14 March 1298 and the subsequent reverence paid at his tomb. The increase in the numbers of the Spirituals and the hostility between them and the Conventuals led to an enquiry by Clement V (4) in which the subjects for discussion were the infiltration of heresy (5) into the Order, the observance of the Rule, the persecution of the Spirituals and the character of the various writings of Olivi. Despite the outcry of the Conventuals, the Spirituals were again withdrawn from the jurisdiction of the Order and were placed under the tutelage of a group of cardinals (6). At their Whitsun Chapter-General of 1310 the Conventuals attempted to restore unity to the Order by passing certain measures of reform, among them an order to the Ministers commanding them to appropriate all the goods belonging to the Order, which individual Friars had retained (7). In defending themselves the Conventuals also demanded the annulment of all the privileges granted to their opponents, who were no longer to be exempted from the jurisdiction of the Order, as well as the condemnation of Olivi's writings. Clement adopted a moderate attitude which satisfied neither party. Olivi's views were indeed

---

(1) Ehrle, *A. K. L. G.*, III, p. 409 : cf., Raymond de Fronsac's statement that the troubles of the Order originated with Olivi (*ibid.*, p. 8).

(2) *Cf.*, *Epistola Excusatoria*, *apud* Ehrle, I, pp. 525-6 : Clareno, *Hist. tribul.*, *ibid.*, II, pp. 308-11.

(3) Ehrle, I, p. 528 ; Gratien, p. 421.

(4) For the relative documents see Ehrle, III, pp. 51 sqq.

(5) The heresies of the Béguins, Beghards and the pseudo-Apostles were meant.

(6) By his Bull, *Dudum ad Apostolatum*, 14 April 1310 : *Bull. Franc.*, V, p. 65.

(7) Whitsun meeting at Padua, *cf.*, Gratien, pp. 430, 452.

condemned in 1312 (1), but his name was not mentioned, while by the Bull, *Exivi de Paradiso* (2) the pope maintained that the Friars were not bound by all the Biblical counsels concerning poverty, but only by those expressly mentioned in their Rule. Thus, while the pope completely abandoned the Spirituals' equation of the Rule with the Gospel, he took a mediating view in regard to the *usus pauper*, for he definitely stated that the Friars were not obliged to observe all the contents of their Rule, although they were to maintain its purity and rigour. No reference was made to the claim that the *usus pauper* was identical with the Franciscan vow of poverty, nor, to the great disappointment of the Spirituals, did the pope mention any future return to the original designs of St Francis (3).

By the election of Michael of Cesena as Minister-General (1316) the government of the Order was placed in the hands of a strong man who set himself the task of enforcing the provisions of *Exivi*. New processes against the Spirituals in Provence and in Southern Italy were begun. Bonagratia of Bergamo (4) and Raymond de Fronsac demanded of the new pope, John XXII, the total suppression of the Spirituals and the return of those who had fled from Tuscany to Sicily. John XXII was a shrewd man, a lawyer from Cahors, who possessed none of his predecessor's liking for mediation. Acceding to the Conventuals' requests, he wrote to Frederick of Sicily and his prelates asking them not to allow the Spiritual refugees from Tuscany to remain in his kingdom (5), and shortly afterwards, despatched a commission to Narbonne and Béziers, the two chiefs centres of the Spirituals in Provence (6), ordering the Spirituals there to conform and to allow themselves to be assigned to convents (7).

---

(1) By the Bull, *Fidei Catholicae Fundamentum*, 6 May 1312, *Bull. Franc.*, V, pp. 86 sqq. : *cf.* Raymond de Fronsac, Ehrle, III, p. 25.

(2) 6 May, 1312 : *Bull. Franc.*, pp. 80 sqq.

(3) Bierbaum, *op. cit.*, p. 350.

(4) For Bonagratia, see L. Oliger, *A. F. H.*, XXII.

(5) *Cf.*, N. Valois 'Jean XXII' in *Histoire littéraire de la France*, XXXIV, p. 427 : Raymond de Fronsac, *loc. cit.*, p. 28. The pope's action was also supported by a letter written to Sicily, but not, as Gratien says (p. 491 note 23.), to the King ; *cf.*, Bihl. *A. F. H.*, XXIII, p. 116, note 5.

(6) For the Spirituals at these two place, see *Epistola Excusatoria*, Ehrle, II, p. 142. Narbonne was the burial place of Olivi.

(7) Letter of 22 April 1317 : *cf.*, Gratien, p. 491 ; Raymond, p. 28 ; Valois, p. 427.

Upon their refusal to comply with these demands and when they appealed to the Curia, John cited forty-five of the Narbonne and sixteen of the Béziers Spirituals to appear before him, orders also being given that their convents should be suppressed. With Bernard Délicieux at their head, sixty-four of the most turbulent Spirituals appeared at Avignon on the eve of Whitsunday, 1317 (i. e. 11 May). On the following Monday, 13 May, they were heard at a consistory (1). The situation was one which greatly appealed to the pope's taste not only for definition but for definitions made by himself, for he was fully conscious of his own authority. After listening to the Spirituals, he issued his answer to their claim in his Bull, *Quorumdam exigit* (2) of 7 October 1317, in which he refused to grant their requests. Twenty-five of the Spirituals from Narbonne and Béziers refused to accept this decision, and their case was left in the hands of Michael le Moine, the inquisitor of Provence (3). Finally, all but four gave way. The pope then took the advice of thirteen theologians about the eventual fate of these four who based their refusal to comply with the pope's command on the ground that it was contrary to both the Gospel and the Rule. After the thirteen had reported that the four Spirituals were guilty of heresy (4), they were burnt at Marseille (5). In consequence John was branded by the Spirituals as a heretic himself, the enemy

(1) *Hist. tribul.*, pp. 144-5.

(2) *Bull. Franc.*, V, pp. 128 sqq.

(3) Clareno, *Hist. tribul.*, p. 146 ; Glassberger, *Analecta Franciscana*, II, p. 124 : *Chron. XXIV Gen. Anal. Franc.*, I, pp 472-3 : Baluze-Mansi, *Miscellanea*, II, p.247, where John's letter to Le Moine is printed. A short notice of Le Moine, mainly derived from the authorities just cited, will be found in *Histoire littéraire de la France*, XXIII, p. 582. I regret that I could not use Tóth Lâszlô's recent *Tanulmanyok a szegénységi vita forrasa'nak történetéhez XXIII. Janos papa koraban*, Budapesth, 1934, to which my attention was drawn by Mgr A. Pelzer. Dom H. Bascour has kindly procured me a notice of it

(4) Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, II, p. 215. Denifle dates the report before 11 June 1318. The only internal evidence is the style of Durandus of St Porciano as *Episcopus Aniciensis* and of Berengar de Landorra as *Electus Compostellanus*. Durandus was appointed to Le Puy on 14 Febuary 1318 ; Berengar was consecrated on 3 May 1318. The report was therefore written between those dates. Bihl (*loc. cit.*, p. 119), dates it April 1319. There is nothing to connect the report with the university of Paris.

(5) Clareno, *Hist. tribul.*, p. 147.

of the Gospel and of evangelical poverty (1). Further attacks however were delivered on the Spirituals, first in the Bull, *Sancta Romana atque Universalis Ecclesia* (2) of 30 December 1317 which forbade the existence of the Spirituals and then by the Bull, *Gloriosam Ecclesiam* (3) of 23 January 1318, in which their errors were recited and condemned.

The firm rule of Cesena and the uncompromising attitude of the pope made it appear likely that peace would be kept in the Order. Some Spirituals and Béguins were indeed burnt in Provence (4), but when Raymond de Fronsac composed his *dossier* in 1321, he made no reference to the possibility of any coming storm (5). The publication of the Clementines ensured the enforcement of the Bull, *Exivi*. Then in 1321 at Narbonne a story suddenly broke out, when the Dominican inquisitor, John of Belna, arrested a Beghard who asserted that Christ and His apostles had owned nothing either as individuals or in common (6). The inquisitor held that such an assertion was heretical, but, anxious to do justice, consulted with the theologians of the city. One, Berengar Toloni, a Minorite *lector* at the Narbonne convent, argued that the assertion was sound. Such was the beginning of what may rightly be called the theoretical controversy concerning the poverty of Christ and the Apostles (7). When Berengar appealed to Avignon, John XXII again summoned the aid of theologians. At a consistory on 6 March 1322 Berengar's thesis was supported by some Franciscans present ; Henry bishop of Lucca, Jerome, bishop of Caffa, Arnald bishop of Salerno and cardinal Vitalis de Furno. Nicholas III's Bull, *Exiit*, however, proved a stumbling-block, for not only did it prohibit any further discussion of the doctrine which it contained in regard to poverty,

---

(1) *Ibid.*, p. 149.

(2) *Bull. Franc.*, V. pp. 134 sqq.

(3) *Bull. Franc.*, V. pp. 137 sqq.

(4) *Cf.*, Bernard Gui, *Manuel*, ed., Mollat, I. p. 116.

(5) Raymond, *loc. cit.*, p. 7 : *cf.*, Douie, *op. cit.*, p. 153.

(6) Glassberger, p. 128 : Baluze-Mansi, III, p. 207 : *cf.*, P. Gauchat, *Cardinal Bertrand de Turre, his participation in the theoretical controversy.... under pope John XXII* (Fribourg thesis), Tipographia Poliglotta Vaticana, 1930.

(7) *Cf.*, Ehrle, *A. K. L. G.*, IV, p. 45 sqq. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites*, p. 155 does not approve of the term, but his objection is not convincing. See Gauchat, p. 1, note 1.

but in the eyes of the Franciscan cardinals it provided the necessary answer to their immediate problem, thus making their discussion unnecessary. The appeal of the Franciscans to *Exiit* as the key to their present difficulties infuriated John, who had a keen sense of his authoritative position. Further, he must have realized that the acceptance of Berengar's thesis would have necessarily led to an attack upon the temporal possessions of the papacy, an attack indeed which was soon to be made by Marsilius of Padua. Accordingly, John issued a Bull, *Quia Nonnunquam*, suspending the clause in *Exiit* which forbad further discussion upon the subject of poverty (1).

Unfortunately for the pope, the removal of this restriction had the unhappy result of alienating the Conventuals. To discuss evangelical poverty meant an attack on the very foundations of Franciscanism, and this was abhorrent to Spiritual and Conventual alike. And so, at their meeting at Perugia on 30 May 1322, the Conventuals issued on 4 June an encyclical addressed to all Christians, supporting the thesis of Berengar. A more extensive declaration was issued three days later, signed by over forty masters and bachelors of Paris and Oxford (2). In both it was declared that Christ and the apostles possessed nothing either as individuals or in common, a doctrine which, it was asserted, had been taught by Nicholas III, Clement V, and by John XXII himself. Such an appeal to the whole of Christendom appeared to negate the papal power of making decisions, and was more than a man of John's character and legal training could allow. Accordingly, the letters of the Conventuals were answered by the issue of *Ad Conditorem Canonum* (8 December 1322) (4) by which the pope returned to the Franciscans all their moveable and immoveable goods, abolishing the system of *nuntii* and holding that in consummable things, that is in the necessities of life, use and ownership could not be separated. The work

(1) *Bull. Franc.*, V, p. 224.

(2) Glassberger, p. 129 : Baluze-Mansi, III, p. 208 : K. Müller, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VI, pp. 106-8.

(3) Gauchat (*op. cit.*, p.57) rightly points out that an appeal to *Exiit*, similar to that made by the Conventuals, had been made by John in his *Quorumdam Exigit* and by Clement V in *Exivi de Paradiso*.

(4) Glassberger (p.131) suggests that the Bull was issued at the suggestion of the Dominicans. The Bull is printed in *Bull. Franc.*, V. p. 233.

of popes from Gregory IX onwards was undone almost in a moment. When the Friars, represented by Bongratia who attended a consistory on 14 January 1323, appealed against this Bull first to John and then to the Church, war was virtually declared between the pope and the Friars. Bonagratia himself was imprisoned on 24 January ; a more forcible and lengthier edition of *Ad Conditorem Canonum*, in which scorn was poured upon any distinction between use and ownership in consumable things, was published. This re-issue of the Bull was a declaration by which John XXII sought to prepare the way for a final solution of the entire question. The half-measures of his predecessors did not commend themselves to his mind, and he was determined to put an end to what seemed an endless discussion.

His final settlement was contained in the Bull, *Cum inter Nonnullos* of 12 November 1323 (2), in which John XXII issued his decision on the doctrinal issue at stake. In this statement he declared that it was heretical to deny that Christ and the apostles had any juridical right of ownership in the things which they used. The *Ad Conditorem Canonum* had dealt with the problem involved in the question whether use and ownership could with the problem involved in the question whether use and ownership could be separated and, answering this in the negative, had abolished the practice whereby the ownership of gifts made to the Franciscan Order had been vested in the papacy, while their use remained with the Friars. Now the rejection of the Franciscan doctrine of evangelical poverty was made a matter of the Faith.

The collection of treatises dealing with the problem of evangelical poverty, which are contained in our manuscript, was compiled after the issue of *Quia nonnumquam* which, as we have seen, made it possible for a renewed discussion on the subject of poverty to be undertaken. Its compilation was part of John's usual practice of seeking for technical advice before he made a public pronouncement. Its contents provided the pope with the material from which he drew up the *Cum inter Nonnullos*. Thus, the *dossier* is doubly important : it provides us with a statement

(1) Oliger, *op. cit.*, p. 298 : *cf.*, Nicholas the Minorite in Baluze-Mansi *Miscell.*, III, p. 213.
(2) *Bull. Franc.*, V, pp. 256.

of the opposing views connected with the theoretical controversy over the problem of apostolic poverty, a nd it is the basis of John's final statement.

The invitation to Hervaeus to express his opi nion on the views of the Franciscans was only natural, for not only was he the Master-General of the Dominicans at the time, but he was a close friend of the pope. And it was inevitable that as a Dominican he should oppose the Franciscan thesis that evangelical poverty and perfection were identical. For long there had been keen rivalry between the two Orders over the question of poverty itself and over their relative positions, the greater poverty of the Minors giving them precedence over the Preachers (1). The Dominicans had always held that poverty in itself was not equivalent to perfection. In his defence of the Mendicants against William of St. Amour, St Thomas had taught an extreme view of poverty when he argued that the total rejection of temporal goods constitued perfection (2), and in his later *Summa Theologica* his doctrine was different only in emphasis (3). There his view was that the possession *in communi* of things necessary to the maintenance of life was in conformity with perfection. Christ did not forbid all solicitude, but only that which was unnecessary and injurious (4). His command, « Go and sell all that thou hast », does not imply that poverty is the equivalent of perfection, but that it is means by which perfection can be attained (5) ; indeed the vow of poverty is the least of the three instruments by which perfection is attained, for it is surpassed in importance by the two vows of continence and obedience (6). And as it is only an instrument, poverty must be sought not *per se* but *propter finem* (7) ; the perfection of a Christian life does not consist essentially in voluntary poverty, but voluntary poverty is an instrument by which perfection itself is acquired.

---

(1) See GAUCHAT, pp. 13 sqq.

(2) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 6 ; ed., Mandonnet, pp. 79 sqq.

(3) Whether there was any real contradiction between these two views of Aquinas is a matter of dispute ; EHRLE (*A. K. L. G.*, IV, p. 47.) rightly held that there was none.

(4) *Summa theol.*, IIa IIae, q. 188, art. 7.

(5) *ibid.*, art. 3 ad 1.

(6) *ibid.*, art. 7, ad 1 : *cf.*, q. 186, art. 8.

(7) *ibid.*, q. 188, art. 7 ad 1.

Thus, an increase in poverty does not entail a corresponding increase in perfection ; the story of Abraham shows that the highest perfection may co-exist with great riches (1).

As a Dominican and a devoted defender of the Thomist philosophy, Herveus naturally adopted the views of Aquinas. Poverty, he holds, does not belong essentially to perfection, for it can coexist with human imperfection ; poverty is only a means to the attainment of perfection in so far as it removes obstacles which hinder the exercise of virtue. Turning ot the immediate problem under John XXII, Hervaeus maintained that *usus* and *dominium* cannot be separated. The possession of things necessary for the preservation of life does not lessen the perfection of a man's earthly life, and this is especially true of things which, like bread and wine, are consumed in their use. Nor is perfection in any way lessened by the provision which a man, even if he is dedicated to the contemplative life, makes for the future ; indeed, failure to make such provision is in reality to tempt God. The mere possession of goods does not provoke greed or discord. In regard to the perfection attainable in the religious state, Hervaeus held that this is likewise unimpaired by the possession of temporal things, provided that these are held in relation to the prescribed end for which the particular Order was founded. Here we have the clear Thomistic distinction between things in themselves and any ethical effect which they may produce upon their possessor. As our Redeemer, Christ possesses a right over all men and over their possessions, a right which does not lessen his perfection, for He could not employ this right for the satisfaction of any inordinate desire. In those things which Christ and the apostles possessed during their life on earth no distinction can be made between use and ownership. They possessed things in just the same way as do other men, and not merely *quo ad usum* as the Franciscans maintained ; otherwise they would have defrauded those from whom they bought food, for they would have had no right of ownership over the money which they gave in exchange. We have no authority nor valid argument which would allow us to suppose that in regard to the purchases made by Christ and the apostles God acted in some miraculous fashion.

---

(1) *ibid.*, q. 185, art. 6 ad 1.

II

What may properly be called the official text of Hervaeus' contribution is to be found in Vat. lat. 3740, ff. 168r -200v, written in a contemporary hand. Of this manuscript there are two fifteenth century copies, one at the Vatican (1) and a second at Venice (2). Although these are clearly copies, made indepenently of each other, I have thought it best to collate them. The readings I have got, have not been very useful, though in a few places corrections have been suggested by the scribes and a few of these I have used in my text. Hervaeus' treatise is also contained in a manuscript at the Bibliothèque Mazarine at Paris (4), included in a composite volume written by various hands and dating from the beginning of the fourteenth century. This manuscript contains the following works :

i. Commentary on seven books of Aristotle's Metaphysics. *Inc.* Sic dicit Philosophus 3° de Anima : Secuntur sciencie quemadmodum.
ii. f. 57v. Anonymous question : Queritur utrum intellectus creatus producit rem.
iii. f. 70. Index to i and ii.
iv. f. 71 blank.
v. f. 72 Hervaeus' treatise.
vi. f. 83. Questions by Bernard de Trilia.
vii. f. 148 Anonymous question : Queritur utrum anima in tantum possit elevari per gratiam.
viii. f. 154. Odd pieces, mainly liturgical. Ends on f. 158.

The scribe of this later manuscript has given the treatise no *incipit* or *explicit*, and this absence of any indication of authorship has led some to ascribe Hervaeus'work to Bernard de Trilia. Such an attribution is however quite out of the question. The

(1) MS. Chigi. A. VII. 222, ff. 121-146v. Mgr A. Pelzer has very kindly told me of this MS.

(2) Biblioteca Marciana, 142, ff. 214-258.

(3) MS. 2490 (1013). Mlle. M.-Th. d'Alverny of the Bibliothèque Nationale kindly drew my attention to this MS., which is also listed by P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, (Paris, Vrin, 1933) I, pp. 157, 205. Unfortunately Mlle. d'Alverny has as yet been unable to publish her thesis dealing with the MS at the Vatican.

Vatican manuscript is in itself a conclusive proof of Hervaeus' authorship. The treatise can only belong to the discussion on apostolic poverty which took place in 1322 : Bernard of Trilia died in 1292.

The Paris manuscript is important, though it relationship with the other manuscripts is difficult to establish with certainty. The manuscript has been hurridly written and is full of omissions and erasures, one long passage in particular having been left out (1). Yet in another place (2) this manuscript has a long section which is wanting in the official copy which breaks off in the middle of a sentence. Many of its readings are better than those of the other manuscripts. Now its Biblical references — especially those at the beginning of the treatise — are incomplete, while others are inaccurate (3). These facts seem to suggest that the Paris manuscript is derived from a good copy of the treatise which was perhaps a earlier recension of the work than the copy which the chancery scribe had before him.

The manuscripts, together with the sigla I have given them, are as follows :

- V Rome, Vat. lat., 3740. xivth cent. Parchment, 261 ff., 245 x 350, double columns of 33 lines. Chancery hand.
- P Paris, Bibliothèque Mazarine, 3490 (1013), xivth cent. Parchment, 158 ff., 287 x 196, double columns of 62 lines. Originally from the Jacobite convent in Paris.
- V' Rome, MS Chigi, A. VII. 222. xvth. cent. Paper, 193 ff. 336 x 230, single columns of 39 lines.
- M Venice, Bibliotheca Marciana, lat. 142. xvth cent. Parchment, 346 x 290, single columns of 29 lines. Originally belonging to Cardinal Bessarion, by whom it was given to the Marciana.

In preparing my text I have modernized the spelling (4). The preservation of the mediaeval usage seemed to be only affectation, and, in addition, a nuisance to the reader.

In conclusion I should like to express my thanks to Mgr A. P el-

---

(1) See *infra*, p. 263.

(2) See *infra*, p. 261.

(3) *Cf.*, Anselmus for Eusebius, p. 279 : Matthaei for Marci, p. 280.

(4) I have also added references to Tocco, *La Quistione*, where the same authorities are cited in Herveus and the authors Tocco prints.

zer, *scriptor* at the Vatican Library, for his great kindness in supplying me with details of the two Vatican manuscripts and for telling me of the Chigi MS. : to the Director of the Marciana for also giving me particulars of the manuscript there ; to Mdlle. M.-Th. d'Alverny and M. van Moé of the Bibliothèque Nationale, and to Fr. G. Théry and Dr Raymond Klibansky for their help and encouragement.

Haec sunt dicta Fratris Hervaei Magistri Ordinis Praedicatorum.

[V = 168ra
P = 72ra]

Ad evidentiam quaestionis qua quaeritur utrum asserere Christum et apostolos nichil habuisse in rebus temporalibus venientibus in usum humanae vitae quantum ad proprietatem et dominium sit haereticum, quia rationes aliquorum dicentium quod non solum hoc non est haereticum, immo verum, scilicet Christum et apostolos nichil habuisse in proprio vel communi modo praedicto, fundantur praecipue super hoc : quod quicquid pertinet ad perfectionem vitae humanae fuit in Christo et in apostolis eminentissime ; ad quam perfectionem dicunt illi paupertatem nichil habentium quo ad dominium et proprietatem in proprio vel communi pertinere. In respondendo autem ad ea quae eis obiiciuntur de hoc quod Christus loculos habuit,ut patet Ioannis XIII° [1], et quod *Discipuli iverant in civitatem ut cibos emerent* [2], Ioannis IIII°, et consimilia, dicunt quod intelligitur quod Christus et apostoli habuerunt talia, non quo ad dominium et proprietatem, sed quo ad simplicem usum facti. Ideo videtur quod hic quaerendum sit de tribus. Primum est de comparatione paupertatis ad perfectionem vitae humanae ; secundum est quomodo se habeat oppositum paupertatis ad eandem perfectionem ; tertium est [V = 168rb] descendere ad propositam quaestionem.

Quantum ad primum quaeruntur duo. Primum est utrum paupertas pertineat ad perfectionem vitae essentialiter ; secundum est utrum saltem pertineat ad perfectionem vitae instrumentaliter.

Ad primum sic proceditur et arguitur : quia paupertas pertineat ad perfectionem vitae humanae essentialiter, primo sic : quia illud ex quo integratur status perfectionis pertinet ad perfectionem essentialiter, sed paupertas est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, ut videtur, quia status perfectionis non videtur posse integrari nisi ex eo quod est de esse perfectionis. Minor etiam faciliter patet, quia status religionis, qui est status perfectionis, integratur ex istis tribus votis, scilicet obedientiae, castitatis, et paupertatis. Secundo sic : quia sicut status religionis integratur ex voto obedientiae et castitatis, ita integratur ex voto pauper-

---

Titulo caret *P* 4 Hoc non, non *om.* *VV'M* 10 autem *P* : alii *VV'M* 11 hoc *VPM* : his *V'* 11 habuit loculos *VV'M* 11 ut patet *om.* *VV'M* 14 facti usum *M* 15 comparatione *VV'P* : operatione *M* 17 propositam *P* : oppositam *VV'M* 24 essentialiter *PV'M* : eternaliter *V* 26 integratur *om.* *P* 27 qui *om.* *M* 29 Secundo *P* : respondeo *VV'M* 29 sic *om.* *P*

---

(1) *Cf.* John 13, 29. (2) John 4, 8.

tatis, sed castitas et obedientia pertinent essentialiter ad perfectionem vitae, ergo etc.

Tertio sic : quia illud quod continetur in disciplinatu Christi videtur esse quaedam perfectio vel de essentia perfectionis, sed paupertas est huiusmodi, ergo etc. Maior patet quia doctrina et disciplina Christi fuit semper de perfectione vitae. Minor patet per illud Lucae XIIII : *Nisi quis renunciaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus* [1].

[V = 168va] Quarto sic : illud quod est bonum virtuosum pertinet ad perfectionem essentialiter, sed paupertas voluntaria, de qua loquimur, est huiusmodi, ergo etc. Probatio maioris, quia bonum virtuosum pertinet ad virtutem, sed virtus essentialiter est perfectio, ergo etc. Minor etiam patet, quia voluntarium bonum pertinet ad bona quae sunt in potestate nostra, et talia sunt virtuosa ; sed paupertas voluntaria, ut de se patet, est huiusmodi, ergo etc.

Quinto sic : quia obiectum voti videtur pertinere ad perfectionem essentialiter, sed paupertas est huiusmodi, quia est obiectum tertii voti pertinentis ad religionem, ergo etc.

Sexto sic : quia illud quod est beatitudo, est perfectio essentialiter, sed paupertas est huiusmodi, ergo etc. Maior patet de se ; minor etiam patet per illud Matthaei v. : *Beati pauperes spiritu* [2], etc.

In contrarium arguitur sic : quia illud quod est privatio formaliter, non est essentialiter perfectio nec pars perfectionis, sed paupertas est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia privatio non potest esse illud quod est positivum formaliter nec pars eius, sed omnis perfectio formaliter dicit aliquid positivum, ergo etc. Minor etiam patet, quia paupertas importat formaliter carentiam divitiarum. Secundo sic : quia perfectio non potest esse sine eo quod est de essentia perfectionis, sed perfectio etiam maxima potest esse sine paupertate, ergo etc. Maior patet, quia nulla res potest [P = 72rb] esse sine eo [V = 168vb] quod est de essentia eius. Minor etiam patet, quia Abraham et David fuerunt perfectissimi, et tamen habuerunt magnas divitias [3], quod est oppositum paupertati.

Responsio : Ad evidentiam istius quaestionis tria sunt facienda. Primum est videre in quo consistit essentialiter perfectio humanae vitae. Secundum est videre quid importat paupertas generaliter dicta. Tertio, dicendum est ad quaestionem.

---

3 Tertio *P* : respondeo *VV'M* 4 essentia P : esse *VV'M* 9 Quarto *P* : respondeo *VV'M* 9 voluntaria est huiusmodi *M* 11 est essentialiter *P* 11 etiam *om. P* 15 voti *om. VV'M* 16 *post* huiusmodi, ergo etc. *add. P* 20 v : *om. P* 26 Secundo *P* : respondeo *VV'M* 27 essentia *VPM* : esse *V'* 28 *ante* maior *verba de ll.*23-26: Maior patet... divitiarum *rursus add. P cum verbis* : Tertio sic : quia perfectio non potest esse sine eo quod est de essentia perfectionis, *de ll.* 26-27 29 essentia *VPM* : esse *V'* 32 Responsio *VPM* : responsione *V'* 35 est *om. P*

---

(1) *Cf.* Luke, 14, 26. (2) Matth., 5, 3.

(3) *Cf.* Gen., 13, 2 ; II Reg., 8, 4, 10.

Quantum ad primum sciendum quod perfectio humanae vitae essentialiter consistit in habitibus virtuosis et eorum actibus, quia scilicet ipsi habitus virtuosi et eorum actus sunt ipsamet perfectio humanae vitae formaliter et essentialiter, loquendo, non de vita naturali quae est ipsa anima, sed de vita morali, extendendo vitam moralem ad omnes habitus et actus quorum sumus domini, et secundum quos homo habet laudari et secundum eorum opposita vituperari. Omnium enim habituum virtuosorum sumus aliquo modo causa, et eos acquirere est aliquo modo in potestate nostra, quia licet quidam habitus sunt per infusionem, tamen aliquo modo possumus esse eorum causa, scilicet disponendo nos per meritum de congruo ad tales habitus, quando etiam tales habitus infunduntur sine opere nostro, sicut patet in baptismo puerorum, tamen quando venimus ad adultam aetatem, est in potestate nostra eos conservare vel amittere per actus nostros.

Quod autem perfectio talis vitae moralis consistat essentialiter in habi [V = 169ra] tibus virtuosis et eorum actibus, patet per Philosophum primo Ethicorum (1), ubi dicit quod virtus est quae habentem perficit et opus eius bonum reddit, et loquitur de eo quod habentem perficit formaliter, modo scilicet quo illud quod est essentialiter perfectio, facit perfectum ipsum habentem. Et idem patet per Augustinum qui dicit quod *virtus est qua bene vivitur, qua nemo male utitur, qua Deus in nobis sine nobis operatur*. Quod autem dicitur, *qua nemo male utitur*, intelligendum est elicitive, quia a virtute non elicitur nisi bonus actus. Obiective autem potest aliquis male virtute uti, quando scilicet aliquis considerans se habere virtutem, de virtute superbit. Quando autem dicitur quod *Deus in nobis sine nobis operatur*, intelligitur de virtute infusa quam Deus dicitur in nobis sine nobis operari, non quia nichil cooperemur ad eam disponendo nos de congruo, sicut dictum est, sed quia actus nostri non sunt sufficiens causa virtutis quae, sicut a principali causa, infunditur a Deo, licet autem omnes virtutes, sive theologicae sive morales, sive pertineant ad intellectum, sive ad affectum, pertineant formaliter et essentialiter ad perfectionem vitae humanae, sicut illud quod est formaliter et essentialiter perfectio, non tamen aequaliter, quia inter virtutes una magis pertinet ad perfectionem quam alia, secundum quod una nobilior est quam alia. Est autem inter

---

2 consistit essentialiter *P* 2 eorum, *prius* earum *P* 6 actus et habitus *M* 10 scilicet *om. M* 13 eos *P* : eas *VV'M* 14 amittere P : admittere *VV'M* 23 autem *om. P* 25 sine nobis *om. V'* 26 operatur *om. P* 28 sufficiens causa *VV'M* : sufficientes causae *P* 31 affectum *VV'M* : effectum *P* 31 pertineant ad effectum *P* 32 humanae vitae *P* 32 formaliter et essentialiter est *add P*

---

(1) Aristotle, *Ethica Nicomachea* B 5, *ed.*, Bekker, 1106 a 22 ; *cf.* Thomas, *Summa Theol.*, Ia IIae, q. 56, art. 1.

(2) Augustine, *de Lib. Arbitrio*, II, 19, *P.L.*, 32, col.1268 : *Enarr. in Psalmos*, 118, sermo 26, *P.L.*, 37, coll. 1576-77 : Apparently a conflate quotation ; *cf.* Thomas, *Summa theol.*, Ia IIae, q. 55, art. 4.

omnes aliqua principalissima, scilicet ca [V = 169rb] ritas, quae nos unit summo bono potissime et praecipue quantum ad statum meriti et in qua omnes aliae virtutes sunt connexae et aliquo modo virtualiter et radicaliter continentur, saltem quantum ad actus eorum meritorios. Est enim caritas virtus qua inclinamur ad amandum Deum super omnia amore amicitiae et ad amandum proximum propter Deum. Ex hoc autem inclinamur ad eligendum et prosequendum omnia quae sunt Deo placita, et nobis et proximo proficua, praecipue ad salutem, et ad respuendum et fugiendum ea quae sunt hiis opposita.

Circa hoc autem versatur omnis virtus, videlicet in eligendo vel prosequendo ea quae sunt Deo placita et nobis et proximo proficua et respuendo ea quae sunt hiis opposita, ita quod in dilectione Dei et proximi omnis inclinatio virtuosa specialiter quantum ad executionem actus virtualiter continetur, iuxta illud apostoli ad Romanos XIII : *Plenitudo legis est dilectio* (1). Loquor autem de executione actus quantum ad actus interiores, sicut sunt eligere et considerare, et quantum ad actus exteriores quando sunt nobis possibiles ; et sic patet de primo, scilicet in quo consistat perfectio humanae vitae essentialiter, quia scilicet consistit primo et principaliter in habitu et actu caritatis, et consequenter in aliis virtutibus connexis, [V = 169va] in caritate et earum actibus.

Quantum autem ad secundum pertinens ad istam [P = 72va] quaestionem, scilicet quid importat paupertas generaliter dicta, sciendum quod paupertas dupliciter potest intelligi ; uno modo secundum animi praeparationem, alio modo secundum effectum exteriorem. Quantum ad animi praeparationem dicitur paupertas inclinatio mentis ad abdicationem rerum temporalium in quantum sunt impeditiva caritatis, in qua consistit principaliter perfectio vitae humanae, ita scilicet quod homo sic sit dispositus secundum mentem quod pro quacumque re temporali acquirenda vel retinenda nullo modo consentiret in aliquid quod esset contra amorem Dei vel proximi. Paupertas autem secundum exteriorem effectum importat carentiam rerum temporalium vel quantum ad ius et dominium vel quantum ad usum vel quantum ad utrumque. Et etiam ista carentia quantum ad ista potest esse maior vel minor, secundum quod in istis potest esse vel totalis carentia vel carentia istorum in tanta vel tanta quantitate. Generaliter tamen omnis paupertas importat ca-

---

4 eorum *VV'P* : eius *M* 8 nobis *VV'M* : patri *P* 10-12 Circa hoc... hiis opposita *om. P* 14 ad *om. P* 14 XIII *om. P* 17 considerare *bis V* 18 vitae humanae *P* 20 caritate *VV'P* : canone *M* 20 earum *VV'M* : eorum *P* 23 potest dupliciter *P* 23 intelligi *VV'M* : accipi *P* 27 sic *om. M* 28 secundum mentem *om. P* 30 et *prius et del.* : *deinde* vel *V'* 32 et *P* : vel *VV'M* 32 etiam *om. P* 33 vel *PM* : alias *VV'* 35 importat *VPM* : importans *V'* importat omnis paupertas *M*

---

(1) Romans, 13. 10.

rentiam sive privationem formaliter quantum ad praedicta et modo praedicto.

Quantum autem ad tertium dico quod, accipiendo paupertatem primo modo, scilicet secundum praeparationem animi, sicut expositum est, paupertas sic accepta pertinet ad perfectionem vitae humanae essentialiter, et hoc pro[V = 169vb]batur tali ratione : quod illud quod est caritas essentialiter, est perfectio vitae humanae essentialiter, sed paupertas secundum praeparationem animi est essentialiter caritas, ergo etc. Maior patet quia, sicut supradictum est, in caritate consistit perfectio vitae humanae essentialiter et principaliter. Minor probatur dupliciter. Primo sic : quia per eundem habitum per quem inclinatur animus ad unum oppositorum, recedit ab alio ; sed caritas inclinat in bonum divinum cui opponitur amor temporalium in quantum sunt impeditiva caritatis, ergo caritas est habitus per quem receditur a temporalibus in quantum sunt impeditiva caritatis vel amoris divini ; sed sic recedere a bonis temporalibus pertinet ad paupertatem secundum praeparationem animi, ergo etc. Secundo probatur eadem minor sic : quia unusquisque per habitum suum abiicit a se ea quae sunt contraria habitui, sed bona temporalia sunt contraria caritati in quantum sunt impeditiva caritatis, ergo unusquisque per habitum caritatis abiicit temporalia in quantum sunt impeditiva caritatis ; sed habitus inclinans ad talem abiectionem temporalium dicitur paupertas secundum praeparationem animi, ergo paupertas secundum praeparationem animi est caritas essentialiter. Si autem accipiatur paupertas secundum effectum exteriorem, sic paupertas non pertinet essentialiter ad perfectionem, et hoc patet duplici ratione. Prima talis est, [V = 170ra] quia nulla privatio est positiva nec pars rei positivae, sed perfectio dicit rem positivam ; paupertas autem secundum effectum exteriorem dicit privationem, ergo paupertas secundum effectum exteriorem non est perfectio nec pars perfectionis. Maior patet, quia nulla privatio est res positiva vel pars positivi. Minor patet etiam quia paupertas secundum exteriorem effectum est carentia exteriorum ; de perfectione autem constat quod est res positiva. Secunda ratio talis est : quia omne quod pertinet ad perfectionem essentialiter, est vel in intellectu vel in voluntate vel in appetitu sensitivo, sed paupertas secundum effectum exteriorem non est in aliquo istorum subiective, ergo etc. Maior patet, quia omnis habitus virtuosus et eius actus elicitus est in aliquo praedictorum, sed omnis perfectio essentialiter pertinet ad tales actus et habitus, ergo etc. Minor etiam patet, quia paupertas secundum exteriorem effectum consistit in rebus exterioribus, quia est carentia sive privatio earum.

---

5 scilicet essentialiter *add.* *VV'M* 6 caritas *PV'M* : *prius* qualitas, *deinde in* caritas *ab alia manu V* 11 inclinat *VV'P* : declinat *M* 15 vel *VV'M* : primi *P* 18 contraria *om.* *VV'M* 22-23 ergo..... caritatis *om. P per homoiot.* 30 quia scilicet *add. P* 32 res *om. P* 33 *post* effectum *rursus habet P* : dicit... patet etiam, *de ll.* 27-30 ; *verbis* non est perfectio..... pars positivi, *solum deletis* 33 omne illud *add. M.* 34 in voluntate vel in intellectu *P* 39 effectum exteriorem *M* 39 consistit *bis scripsit V* quia *VV'M* ; quae *P* 40 earum *om. P* : eorum *VV'M* : earum *correxi*

Ad primum ergo in oppositum dicendum primo quod non oportet quod maior sit vera, quia status perfectionis non solum importat illud quod est perfectio essentialiter, sed etiam illud quod cooperatur ad perfectionem dispositive, et ideo non oportet quod illud quod est de integritate status perfectionis sit de integritate [V = 170rb] ipsius perfectionis. Vel potest dici quod illa tria, scilicet obedientia, castitas et paupertas, pertinent ad statum perfectionis principaliter secundum quod sunt in praeparatione animi, sic autem paupertas est ipsamet perfectio essentialiter, vel potest dici quod status perfectionis integratur principaliter [P = 72vb] ex tribus votis, scilicet obedientiae, castitatis et paupertatis, sed ex obiecto votorum secundarie et non principaliter, et ideo non oportet quod paupertas secundum effectum exteriorem sit principaliter et essentialiter perfectio vel pars perfectionis, licet pertineant ad perfectionem dispositive modo quod infra dicetur.

Ad secundum dicendum quod non oportet quod omnia quae pertinent ad statum perfectionis, eodem modo se habeant ad perfectionem, nam aliqua pertinent ad statum perfectionis sicut illud quod est ipsa perfectio vel sicut illud quod disponit ad perfectionem ; et etiam illa quae disponunt ad perfectionem, non eodem modo disponunt, nam quaedam disponunt positive, sicut opera quae, quantum est ex se et genere suo, pertinent ad opera virtuosa ; quaedam autem privative, sicut remotio prohibentis, et ideo non oportet quod, si obedientia et castitas pertineant ad perfectionem essentialiter et positive, propter hoc sequatur quod paupertas secundum effectum exteriorem pertineat ad perfectionem essentialiter et positive. Notandum autem quod licet castitas, prout dicit habitum animi, [V = 170va] dicat illud quod est virtus essentialiter, tamen quantum ad effectum exteriorem dicit formaliter privationem quae est carentia delectationis venereae ; tamen in hoc differt inter paupertatem et castitatem, quia paupertas magis dicit effectum exteriorem, quae consistit in carentia rerum temporalium modo praedicto ; sed castitas magis dicit inclinationem interiorem ad abstiniendum a delectatione venerea, et propter hoc castitas magis dicit positivum, quod est virtus ; paupertas vero magis dicit privationem, quae est carentia temporalium modo praedicto.

Ad tertium dicendum quod maior est falsa, accipiendo universaliter, quia disciplinatus Christi et disciplina non solum fuit de eo quod est essentialiter perfectio, sed etiam de eo quod disponit ad perfectionem sive privative sive positive, sicut infra dicetur.

Ad quartum dicendum quod aliquid dicitur pertinere ad virtutem,

---

3 etiam *om.* *P* cooperatur *VV'M* : operatur *P* 5 sit *PM* : sic *VV'* 5 ipsius *om.* *M* 7-8 praeparatione animi *PM* : propria ratione animi *VV'* 10 castitatis obedientiae *M* 11 secundarie *VV'M* : secundario *P* 15 eo *VV'M* : eodem *conieci* 16 eodem... perfectionem *om.* *P per homoiot.* 17 illud *P* : id *VV'M* 20 ex *VV'M* : de *P* 20 et *VV'M* : ex *P* 21 privative *VV'M* : privatione *M* 22 castitas *e* castitatis *corr.* *V* 23 quod propter *add. codd.* 24 pertineat *bis script. et del.* *V* 27 tamen quantum *VV'M* : tanquam *P* formaliter dicit *P* 39 dicitur *VV'M* : potest *P*

uno modo ut prosequendum per virtutem, sicut dare elemosinam pertinet ad virtutem misericordiae ; alio modo pertinet aliquid ad aliquam virtutem ut fugiendum, sicut ad caritatem pertinet fugere temporalia in quantum sunt contraria ei, et ad castitatem pertinet fugere venerea et carere eis, modo dato quod non solum id dicitur bonum virtuosum, scilicet positivum, per virtutem prosequendum, sed etiam dicitur bonum virtuosum fugere illa quae nata sunt impedire [V= 170[vb]] perfectionem seu virtutem, et carentia talium dicitur bonum modo quo carentia mali est bonum ; et isto modo paupertas dicitur bonum virtuosum obiective in quantum est carentia mali, quia dicit carentiam bonorum temporalium in quantum sunt impeditiva virtutis. Non enim prosequi illa quae sunt convenientia virtuti est virtuosum solum, sed etiam fugere quae sunt contraria virtuti.

Ad quintum dicendum quod maior non est universaliter vera, scilicet quod non solum id quod est essentialiter virtus vel perfectio potest esse obiectum voti, sed etiam id quod disponit ad virtutem sive positive sive privative. Homo enim potest se obligare non solum ad virtutem, sed etiam ad ea quae disponunt ad ipsam.

Ad sextum dicendum quod pauperes dicuntur beati, non quia paupertas secundum exteriorem effectum sit essentialiter beatitudo, sed quia disponit ad beatitudinem, vel potest dici quod pauperes dicuntur beati, loquendo de paupertate quae pertinet ad praeparationem animi, quae est caritas respuens temporalia propter Deum, in quantum scilicet temporalia sunt impeditiva caritatis.

Argumenta quae sunt in contrarium probant quod paupertas accepta secundum exteriorem effectum non est essentialiter perfectio, nec pars perfectionis ; non autem concludunt de paupertate, quae est secundum praeparationem animi, quod talis paupertas non sit essentialiter perfectio.

Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod paupertas non pertineat etiam instrumentaliter ad perfectionem, quia nulla privatio [V = 171[ra]] est instrumentum perfectionis acquirendae vel conservandae ; sed paupertas saltem quantum ad effectum exteriorem dicit formaliter privationem, ergo etc. Maior videtur probabilis, quia quod non est ens formaliter, nullius est causa, ut videtur, sed privatio importat formaliter non entitatem, ergo etc. Minor autem patet ex praemissis. Secundo sic : quia illud, ut videtur, non est instrumentum ad aliquam perfectionem acquirendam vel conservandam quod potest stare cum imperfectione opposita, [P = 73[ra]] sed paupertas quantum ad effectum exte-

---

3-4 temporalia..... fugere *om. P per homoiot.* 5 dato *P* : dico *VV'M* 5 id *om. P* 6-7 scilicet..... virtuosum *om. P per homoiot.* 9 dicitur *VV'M* dicit *P* 11 quantum et *add. M* 14 universaliter *om. P* 14 scilicet *om. P* 15 id *VV'M* : illud *P* 15 non est *add. P* 15 perfectum votum *add. P.* 16 id *VV'M* : illud *P* 18 ad ea *om. M* 22 quae pertinet ad *VV'P* : sed pertinet in *M* 23 scilicet temporalia *om. P* 33 formaliter *VV'P* : totaliter *M*

riorem potest stare cum opposito caritatis, nam multi pauperes tali paupertate sunt et possunt esse extra caritatem, ergo etc.

In contrarium est : quia paupertas pertinet aliquo modo ad perfectionem, aut ergo essentialiter aut instrumentaliter ; non essentialiter, ut probatum est loquendo de paupertate quantum ad effectum exteriorem, ergo instrumentaliter. Minor patet per locum a divisione ; probatio minoris, quia paupertas consistit in abiectione temporalium, sed abiectio temporalium pertinet ad perfectionem vitae humanae, ergo etc. Maior patet ; minor etiam patet per illud Matthaei xix [1] : *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia*, etc.

Ad evidentiam istius quaestionis tria videntur facienda : primum est videre quomodo aliquid potest cooperari ad perfectionem vitae instrumentaliter sive dispositive. Secundum est resumere ea quae superius dicta sunt de paupertate quantum ad exteriorem effectum, [V = 171rb] explicando magis ea. Tertium est dicere ad quaestionem.

Quantum ad primum sciendum quod aliquid potest cooperari ad perfectionem vitae humanae instrumentaliter sive dispositive dupliciter, scilicet positive vel privative, sicut etiam ad perfectionem terrae nascentium potest aliquid cooperari positive, sicut calor et humor ; privative, sicut removens nociva et impedimentia, sicut removens spinas et urticas vel sicut remotio vel carentia talium. Unde talium impeditivorum vel remotio facit ad promotionem terrae nascentium in quantum virtus seminis expedita a nocivis potest perfectius et fortius agere quam impedita. Similiter in proposito ad perfectionem caritatis in qua consistit principaliter perfectio vitae humanae, potest aliquid cooperari dupliciter, scilicet positive sicut praecepta et consilia et persuasiones ad bonum, et breviter omnia illa quae possunt allicere ad amorem Dei et proximi et ad actus aliarum virtutem in hac dilectione connexarum. Privative vero dicitur cooperari ad caritatem instrumentaliter sive dispositive, sicut illud quod est removens, <et> prohibens. Omnis ille qui abiicit a se vel ab alio ea quae alliciunt ad oppositum caritatis, sicut sunt malae societates et abundantia temporalium maxime excessiva, et breviter omnia illa quae nata sunt allicere voluntatem ad male volendum vel quae nata [V = 171va] sunt occupare voluntatem ne circa spiritualia vel divina intendat ; et sic carentia temporalium in quantum nata sunt aliquo modo impedire caritatem, dicitur cooperari ad caritatem in qua consistit perfectio vitae humanae, et sic patet de primo.

---

2 sunt tali paupertate *M* 3 aliquo modo pertinet *M* 9 Matthaei xix *om. P* : *spatio autem pro illis verbis relicto* 15 cooperari potest *M* 17 sicut *bis script. P* 20 nociva..... removens *in margine V'* 26 consilia *VV'M* : consimilia *P* 30 et *addidi* 30 omnis ille qui *om. P* 32 abundantia *P* : abundantie *VV'M* 34 que *PM* : qui *VV'* 36 dicitur *P* : dei *VV'M* 37 primo *P* : prima *VV'M*

---

(1) Matth., 19, 21.

Quantum autem ad secundum pertinens ad istam quaestionem, sciendum quod, sicut supra praemissum est, paupertas importat carentiam temporalium vel quantum ad ius et dominium vel quantum ad usum facti vel quantum ad utrumque. De carentia autem temporalium quantum ad ius et dominium adhuc distinguo, quia carere iure et dominio talium potest esse vel in proprio tantum vel in proprio et communi. Carentia istorum in proprio dicitur quando aliquis caret iure et dominio in istis quantum ad propriam personam, et talis carentia iuris et dominii in proprio est paupertas quae pertinet ad omnem religionem, quia nullus religiosus est capax proprietatis et dominii in quacumque re simpliciter et absolute, licet aliquo modo possit habere persona religiosa ius et dominium in aliquo secundum quid modo quo infra exponetur. Carere autem iure et dominio in istis in communi et in proprio est quando aliqua persona nec habet ius et dominium in istis quantum ad propriam personam, nec etiam est pars collegii habentis ius et dominium in istis, sicut si esset aliquod collegium quod nullum ius haberet in talibus in proprio vel communi ; et sic patet quomodo paupertas accipitur diversimode secundum diversum mo [V = 171vb] dum habendi ista temporalia. Ex parte autem quantitatis rei habitae potest etiam paupertas accipi diversimode, nam carere temporalibus et quantum ad ius et quantum ad dominium et etiam quantum ad usum facti totaliter et in communi et in proprio est maior paupertas quae possit esse. Carere autem istis temporalibus quantum ad ius et dominium et etiam quantum ad usum in tantum quod homo in istis careat sufficientia vitae, est paupertas simpliciter dicta sive talis carentia conveniat collegio sive personae. Habere autem ista quantum ad sufficientiam et non ultra, sive in proprio sive in communi, est quasi quoddam medium inter paupertatem simpliciter dictam et divitias simpliciter dictas, quia talis, [P = 73rb] sive sit persona singularis sive sit collegium, non debet dici simpliciter pauper neque simpliciter dives. Unde Basilius super illud : *Congregabo omnia quae nata sunt mihi* (1), dicit sic (2) : *Si enim quilibet suae necessitatis sufficientiam recipiens relinqueret superfluum indigenti non esset dives neque pauper.*

Quantum autem ad tertium, dicendo scilicet ad quaestionem quando quaeritur utrum paupertas quantum ad effectum exteriorem pertineat ad perfectionem vitae humanae instrumentaliter, distinguo de pertinere quod aliquid potest dici pertinere ad perfectionem instrumentaliter uno modo sicut illud sine quo simpliciter impossibile est habere perfec-

---

5 distinguo *VV'M* : distinguitur *P* 5 iure *VP* : in re *V'M* 9 nullus religiosus *V V'M* : nulla religio *P* 10 dominii et *add. P* 12 carere P : carentia *VV'M* 15 est etiam *M* 16 in proprio vel communi in talibus *P* 25 convenientia carentia *add. VV'M* 31 recipiens *VV'P* : reciperet *M* 37 uno modo *in margine V*

---

(1) Luke, 12, 18.
(2) Basil., *Homil. in illud Lucae « Destruam »*, *P.G.*, 31, col. 275.

tionem ; alio modo potest aliquid pertinere ad perfectionem sicut [V = 172ra] illud per quod aliquis melius disponitur ad acquirendum vel conservandum perfectionem. Accipiendo primo modo pertinere ad perfectionem illud scilicet sine quo impossibile est habere perfectionem, sic nulla paupertas, quaecumque sit illa quantum ad effectum exteriorem, pertinet ad perfectionem vitae humanae, loquendo de perfectione personali de qua nunc loquimur, quia ad illud non pertinet necessario quaecumque paupertas, quod potest stare cum opposito cuiuscumque paupertatis, sed perfectissima caritas in qua consistit perfectio vitae humanae, potest stare cum opposito cuiuscumque paupertatis, ergo etc. Maior patet, quia unum oppositorum non potest stare cum alio. Minor probatur, quia habere magnas divitias quantum ad plenum dominium et quantum ad usum opponitur cuicumque paupertati et quantum ad modum habendi et quantum ad quantitatem rei habitae, sed perfectio humanae vitae, scilicet perfecta caritas, potest stare cum eo quod est habere divitias praedicto modo, sicut patet in Abraham et David in Veteri Testamento et in beato Gregorio in Novo, ergo etc. Si autem accipiatur paupertas totalis <pro> carentia temporalium et quantum ad dominium et quantum ad usum, paupertas sic accepta nullo modo pertinet ad perfectionem vitae humanae possibilem haberi in vita ista, quia illud cum quo non potest stare conservatio vitae praesentis, non [V = 172rb] pertinet ad perfectionem possibilem haberi in vita praesenti, sed totalis carentia rerum temporalium modo praedicto est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia perfectio possibilis haberi in vita praesenti praesupponit vitam praesentem. Minor etiam patet, quia carere totaliter usu temporalium, scilicet carere victu et vestitu, non potest stare cum conservatione vitae praesentis nec econverso, ergo etc. Si autem accipiatur paupertas pro carentia temporalium quantum ad ius et dominium in proprio et etiam pro carentia excessivarum divitiarum in communi, et accipiatur pertinere ad perfectionem illud per quod aliquis melius disponitur ad acquirendum vel conservandum perfectionem, paupertas sic dicta pertinet ad perfectionem vitae humanae instrumentaliter, scilicet privative, sicut positum est supra.

Ad cuius evidentiam sciendum quod temporalia ista, et maxime quantum ad abundantiam, nata sunt movere ad inordinatum amorem eorum. Unde Augustinus in epistola ad Paulinum et Therasiam dicit quod *terrena diliguntur artius adepta quam concupita* ; *nam unde iuve-*

13-14 et *om. P* 15 cum eo..... divitias *bis script. P* 16 Abraham *PM* : Abraam *VV'* 16 David *PMV'* : Davit *V* 18 pro *addidi* 20 possibilem *VPM* : possibile *V'* 20 habere *codd.* : haberi *conieci* 24-25 praesupponit vitam praesentem *om. P* 25 totaliter *P* : temporaliter *VV'M* 27 vitae *om. P* 32 scilicet *VV'M* : sed *P* 36 Paulinum *VV'M* : Pollinum *P* 36 hoc dicit *om. VV'M* 37 terrena *VV'M* : terra cena *P* 37 artius *VV'M* : ab eis *P* 37 concupita *VV'M* : concupitus *P* 37 unde *om. P*

---

(1) AUGUSTINE, *Ep.*, 31, 5, *P.L.*, 33, col. 124.

nis tristis discessit nisi quia magnas habuit divitias? Aliud est enim velle incorporare quae desunt aliud iam incorporata divellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista velut membra praescinduntur. Et Chrysostomus super Matthaeum dicit (1) quod appositio divitiarum maiorem accendit [V = 172va] flammam. Iterum etiam nata sunt movere ad superbiam iuxta illud Psalmi : *Qui confidunt in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum, gloriantur* (2). Habent etiam temporalia isto modo habita occupationem et destructionem mentis ingerere. Duo prima sunt impeditiva caritatis quantum ad habitum et quandoque etiam destructiva. Tertium autem habet impedire aliquos actus, scilicet actus vitae contemplativae.

Notandum ultimo quod habere divitias in proprio et sollicitari circa eas pertinet ad amorem hominis ad se ipsum, qui natus est avertere hominem ab amore Dei ; sed habere in communi magis pertinet ad amorem proximi propter Deum, quod non est natum impedire caritatem, licet possit impedire aliquos actus eius. Ex hiis potest formari talis ratio : carentia eorum quae nata sunt impedire caritatem, pertinet ad acquisitionem et conservationem caritatis privative, sicut dictum est, et sicut illud per quod aliquis melius disponitur ad ista duo, sed carentia [P = 73va] temporalium quantum ad dominium in proprio, et maxime carentia abundantiae in eis est huiusmodi, quia, sicut dictum est, nata sunt impedire caritatem et quantum ad habitum et quantum ad aliquos actus eius, ergo etc, et sic patet de tertio.

Ad primum in oppositum dicendum quod maior est falsa, quia, licet ita sit quod paupertas etiam secundum effectum exterio [V = 172vb] rem nichil positive agat ad aliquid, tamen in quantum est carentia nocivi seu impedimenti, facit ad hoc quod virtus expedita perfectius possit agere, amoto impedimento. Ad secundum dicendum quod maior non est vera universaliter, quia non habet veritatem nisi de eo quod est tota et sufficiens causa perfectionis ; nunc autem paupertas non est causa sufficiens perfectionis humanae propter quod cum paupertate potest stare malitia sive imperfectio humana.

Postea quaeritur de opposito paupertatis per comparationem ad perfectionem vitae humanae, et utrum scilicet oppositum paupertatis diminuat de perfectione vitae humanae. Et primo quaeritur de hoc quantum

---

3 enim *VV'M* : causa *P* 3 velut *VV'M* : insunt *P* 3 extranea *VV'M* : extranea extra *P* 3 velut *VV'M* : iōrat *P* 3 praescinduntur *VV'P* : praeciduntur *M* 8 duo *VPM* : dua *M'* 12 ultimo *VV'M* : ulterius *P* 12 per et *add.* *VV'M* : per *cum cruce supra notatum M* 12 sollicitari *VV'M* : sollicitudo *P* 15 natum impedire posset *add. M* 15 licet *PM* : hoc *VV'* 18 dictum *om. V* 26 nocivi carentia *M* 34 et *om. P* 35 humanae vitae *P*

---

(1) CHRYSOSTOM, *Homil. in Matth.*,63, *P.G.*, 58, col. 605. This and the previous quotation are to be found in THOMAS, *Summa theol.* IIª IIªᵉ, qu. 186, art. 3.

(2) Ps. 48, 7.

ad perfectionem personalem ; secundo quantum ad perfectionem status. Et quia aliqui dicunt quod paupertas perfectissima requirit totalem abdicationem iuris et dominii in rebus exterioribus et etiam abdicationem provisionis in futuro nisi ubi evidens necessitas immineret, ideo circa hoc quaeruntur tria. Primum est utrum ius et dominium in rebus temporalibus possit separari ab usu earum ; secundum, utrum habere ius et dominium in rebus temporalibus diminuat de perfectione personali ; tertium, utrum facere provisionem pro futuro diminuat de perfectione personali.

Ad primum sic proceditur et arguitur quod in rebus temporalibus usus earum potest separari a iure et dominio in eis, [V = 173ra] primo sic : quia monachus non potest habere proprietatem nec etiam dominium in rebus temporalibus, sed tamen monachus habet usum in talibus, alioquin non posset comedere et bibere et vestire, etc., et idem videtur esse de servo et filiofamilias qui non possunt habere ius in talibus, et tamen habent usum.

Si dicatur ad hoc quod monachus ius habet in talibus, quia licet non possit dicere de eo quod commedit vel bibit : 'Hoc est meum in proprio,' tamen potest dicere : 'Hoc est nostrum'.

Contra : quia in eo quod habet aliquis cum alio, non habet ius quantum ad totum, sed monachus utitur aliqua re quantum ad totum sicut quando commedit totum unum panem, ergo in usum talis habetur usus quantum ad aliquid sine iure et dominio.

Secundo sic : ille qui vivit de alieno, habet usum sine dominio in re de qua sic vivit, quia nullus habet dominium in re quae est aliena ab eo ; sed illi qui vivunt de elemosinis, sive cotidianis sive annalibus, vivunt de alieno, ut videtur, ergo etc.

Tertio sic : quia in eis qui in bonis solius Dei computantur, nullus homo habet dominium, sed usus eorum quae in bonis solius Dei computantur, concessus est homini, ergo in talibus usus separatur a dominio. Maior patet, quia illud in quo habet homo dominium, debet computari in bonis hominis et per consequens non computatur in bonis solius Dei. Minor probatur dupliciter : primo sic : quia fructus [V = 173rb] paradisi terrestris non computabatur in bonis cuiuscumque hominis, sed solum in bonis solius Dei. Nullus enim homo poterat dicere de illis fructibus : 'Hoc est meum', vel 'Hoc est tuum,' sed usus praedictorum fructuum non solum fuit concessus homini, sed etiam impositus, ergo etc. Secundo

---

2 totalem *P* : totam *VV'M* 3-4 iuris..... abdicationem *om. P per homoiot.* 4 ubi *P* : videtur *VV'M* 6 *post temporalibus add. M* : diminuat de perfectione personali, *et del.* 8 pro *P* : de *VVM* 8-9 tertium..... personali *om. V'* 12 nec etiam *P* : et *VV'M* 12 dominium *om. V'* 11 quod primo *add. P* 17 habet *VV'P* : habeat *M* 22 ergo etc *add. M* : etc. *add et del. V* 25 dominium in *VV'M* : dominum de *P* 28-29 nullus homo... computantur *om. P per homoiot.* 29 solius dei bonis *M* 31 homo *VV'P* : ille *M* 33 Minor *P* : maior *VV'M* 34 cuiuscumque *VV'M* : cuiuslibet *P* 10 fructuum praedicatorum *M* 37 sed etiam concessus homini impositus ipsi *add. M et* concessus domini *del.*

eadem minor probatur sic : quia manna in deserto non computabatur in bonis cuiuscumque, nisi solius Dei, sed tamen usus illius erat concessus filiis Israel, ergo etc.

Quarto principaliter arguitur sic : quia illud quod in nullius bonis computari secundum iura, occupanti conceditur, sed in illo quod in nullius bonis est, nullus homo habet dominium, ergo illud in quo nullus homo habet dominium, conceditur alicui non nisi ad usum, ergo usus in tali re potest separari a dominio.

Quinto sic : quia in eo qui est capax usus et [P = 73vb] non dominii, separatur usus a dominio, sed aliquis potest esse capax usus et non dominii, ergo etc. Maior patet. Probatio minoris non solum de pueris et brutis, sed etiam de aliis, scilicet de hominibus habentibus usum rationis, quia homo per votum potest se facere non capacem dominii in rebus, sed nullus non potest se facere non capacem usus, alioquin moreretur fame et frigore, ergo etc.

In contrarium est quia omnis qui utitur re aliqua, aut utitur ea ut sua aut ut aliena. Si utitur ea ut sua, ergo aliquod ius habet in ea, quia sic dicimus : 'Hoc est meum', 'Hoc est tuum,' in quantum ego [V = 173va] et tu habemus aliquod ius in tali re. Si autem utitur ea ut aliena, tunc iniuste agit, et per consequens usus iustus vel licitus est inseparabilis a dominio.

Si dicatur ad hoc quod non sequitur, quia si utatur aliquis alieno, quod iniuste agat, quia uti alieno non est iniustum, nisi hoc fiat invito domino, quia concedente domino rei usum, usus non est iniustus, non valet, quia concessio domini aut dat sibi aliquod ius aut non, si sic habetur propositum, scilicet quod usus non habetur sine dominio vel iure. Si non, aut habet aliquod posse licitum in re a domino concessa post concessionem quod non habebat ante, aut non ; si sic, ergo habet ibi aliquod ius quod non habebat ante, et sic habetur propositum. Si non, ergo non habet plus posse licitum in usu illius rei post concessionem domini quam ante, sed ante concessionem domini non habebat in re illa vel in usu eius aliquod posse licitum, quia uti re aliqua invito domino non est licitum, ergo nec post concessionem, quod est falsum, quia de concessione domini rei habet aliquod posse licitum utendi illa re, et hoc vocamus ius.

Responsio : Ad evidentiam istius quaestionis tria sunt videnda. Primum est quid importatur per dominium, ius et proprietatem in rebus temporalibus ; secundum est distinguere de diversis modis habere ius et dominium in rebus ; tertium est respondere [V = 173vb] ad quaestionem.

Quantum ad primum, sciendum quod ista nomina, 'dominium', 'ius', et 'proprietas', idem dicunt in re. Nichil enim aliud dicunt quam habere

---

2 cuiuscumque *VV'M* : cuiuslibet *P* : cuiuscumque *in margine M* 2 concessus *VV'M* : illius erat *M* 4 illud *VV'P* : illius *M* 4 bonis *VV'P* : hominis *M* 5 illo *V V'M* : eo *P* 6 bonis *VV'P* : hominis *M* 6 illud *VV'P* : etc *M* 13 non *om. M* 20 vel licitus *om. M* 28 ergo *add. P* 28 habet *P* : habuit *VV'M* 34 aliquod *P* : aliquis *VV'M* 41 idem *VV'M* : idem *P* 41 nichil *VV'M* : vel *P* 41 enim *om. P*

potestatem in aliqua re per quam possit licite re aliqua uti vel rem aliquam alienare, et hoc vel per donationem vel per venditionem vel per quemcumque alium modum. Unde sciendum quod duplex est potestas qua aliquis potest aliquod agere circa aliquam rem, videlicet potestas facti sive executionis, sicut homo de facto potest comedere aliquid comestibile vel potare aliquid potabile, sive sit suum quantum ad usum et dominium sive non. Aliam vero potestatem convenit homini habere circa rem aliquam qua non solum potest de facto uti illa re vel alienare eam, sed etiam qua potest licite et tamquam suam alienare eam et uti ea, et hanc potestatem vocamus potestatem iuris. Et quod ita sit, patet sic : quia homo circa rem aliquam venientem in usum vitae humanae non habet nisi duplex posse, scilicet posse facti quo potest homo uti de facto sive licite sive illicite vel posse uti licite re illa, sed posse solius facti non dicit posse iuris, ergo posse licite dicit posse iuris sive ipsum ius. Maior patet quia homo non potest circa aliquam rem habere aliquod posse nisi posse facti absolute vel posse licite. Minor etiam faciliter probatur, quia illud quod est commune licite et illicite utenti non potest dici posse iuris, quia id quod fit de [V = 174[ra]] iure, fit licite ; sed posse facti est commune licite et illicite utenti, ergo posse facti non est posse iuris, ergo relinquitur quod posse iuris sit posse facere licite, et sic patet quod dominium, ius vel proprietas importat potestatem qua aliquis potest licite exercere aliquid circa res venientes in usum humanae vitae, ita quod dominium magis videtur importare ipsum posse, sed ius magis videtur importare circumstantiam liciti ; proprietas vero importat rem in qua quis habet ius, non esse alienum ab eo. Unde sciendum quod proprium, quod descendit a proprietate, potest accipi prout distinguitur contra commune vel prout distinguitur contra alienum. Nunc autem proprium acceptum a proprietate de qua hic agitur, non distinguitur contra commune, quia ius in aliqua re potest haberi in communi, sed proprium ut hic accipitur, distinguitur [P = 74[ra]] contra alienum, quia illud in quo aliquis habet ius, non est alienum ab eo. Sic ergo ius, dominium et proprietas important posse licite uti rebus venientibus in usum vitae humanae vel etiam alienare, et sic patet de primo.

Quantum ad secundum, sciendum quod ista, scilicet ius et dominium, in diversis diversimode inveniuntur, nam quando dicimus aliquem habere ius in aliqua re, diversimode potest hoc contingere, et ex parte rei habitae et ex parte etiam habentis. Ex parte quidem rei habitae, nam aliquis in aliqua re habita potest habere ius ipsius usus [V = 174[rb]] rei, manente iure quantum ad substantiam apud alium, et hoc maxime patet in rebus quae non consumuntur ipso usu, sicut domus et campus, sicut si

---

2 venditionem vel per donationem *P* 3 modum alium *P* 4 aliquod *P* : aliquis *VV'* : *om. M* 4 illa *VV'P* : ea *M* 9 et uti ea *om. P* 10 potestatem *om. M* 11 usum *PV'M* : visum *V* 11 licite uti *P* 12 qua *codd.* : quo *scripsi* 14 sive ipsum ius *om. P* 15 rem *om. P* 17 utenti *P* : utendi *VV'M* 21 aliquis *VV'M* : sibi *P* 25 alienum *add. P* 29 in communi *om. P* 30 alienum *prius* ius *et del. V'* 31 sic *P* : sicut *VV'M* 34 dominium diversificantur *M* 35 diversimode inveniuntur *om. M* 38 in re aliqua *PM*

aliquis vel emptione vel dono haberet habitationem domus, manente proprietate eius apud alium, quia iste qui conduxit domum quantum ad inhabitandum vel qui habet donationem inhabitationis ab alio, habet quidem simpliciter dominium in ipso usu, puta in habitatione. In ipsa autem domo non diceretur habere ius nisi secundum quid, quia scilicet diceretur habere domum illam quantum ad inhabitandum. Econverso vero ille qui locaret alii ad inhabitandum aliquam domum durante tempore pro quo locata est, non haberet ius in ipso usu : haberet tamen simpliciter ius in ipsa domo. Sic ergo quandoque habetur ius in ipsa re et quandoque in usu rei et quandoque in utroque, sicut quando dominus domus usum domus sibi retinet quandoque etiam aliquis habet in aliqua re ius utendi et ius alienandi, et quia eiusdem rei etiam possunt esse diversi usus et diversi modi alienandi, contingit quod aliquis potest habere ius in aliqua re quantum ad unum usum et non quantum ad alium, et quantum ad unum modum alienandi et non quantum ad alium ,secundum quod placet domino principali rei concedere hoc vel illud, sicut verbi gratia potest principalis dominus domus concedere alicui posse inhabitare [V = 174va] domum vel posse locare vel utrumque. Ille tamen simpliciter dicitur habere ius et dominium in re aliqua, qui potest licite illa re uti quantum ad omnem usum qui natus est esse circa rem illam, et sic patet de diverso modo habendi ius et dominium ex parte rei habitae.

Ex parte etiam habentis contingit esse diversos modos habendi, et quantum ad diversos habentes et quantum ad modum habendi : quantum ad diversos habentes, quia contingit aliquando quod habens est persona singularis, et tunc dicitur habere in proprio ius in re aliqua ; quandoque vero habens ius in aliqua re est communitas aliqua, sicut dicitur quod monasterium habet ius et proprietatem in rebus monasterii, non autem aliqua persona de monasterio nisi in quantum est persona communitatis. Et adhuc contingit dupliciter quod communitas habeat dominium in re aliqua, uno modo quod ius in re convenit communitati per accidens, sicut patet de communitate mercatorum qui conveniunt ad mercandum. simul communitas illa habet ius et dominium in illis bonis communitatis in quantum conveniunt ad mercandum, tamen per se dominium et ius convenit singulis personis secundum determinatam quotam quam quilibet habet in illis bonis. Quandoque est econverso quod videlicet ius et

---

1 aliquis *VV'P* : quis *M* 1 dono *ex* domo *corr. V* : domo *M* 1 habitationem *VV'M* : inhaereditatem *P* 2 alium *VPM* : aliud *V'* 2 domum *VV'M* : dominium *P* 3 donationem *VV'P* : donationis *M* 3 inhabitationis *om. M* : inhabitantis *P* 3 alio *VPM* : aliquo *V'* 4 post dominium *add. et del. V* : ius et proprietas idem dicunt in re 5 autem *om. M* 5 domo *VV'M* : domus *P* 5 scilicet *P* : si *VV'M* 9 ius *om. V* 9 ipsa *om. P* 12 ius in aliqua re *P* 14 in aliqua re *om. P* 16-17 hoc.... concedere *om. P per homoiot.* 20 sicut *VPM* : si *V'* 23 quantum^2 *P* : responsum *VV'M* 24 quod *om. M* 26 aliqua *ex* aliena *corr. V* 27 in re *P* : iure *VV'M* 30 illa *om. P* 30 illud ius *add. P* 31 mercandum in illis bonis *add. P* : mercandum *prius* invicem *et del. V'* 35 quandoque vero *add P* 35 videlicet *VV'P* : videt *M*

dominium primo et per se convenit communitati ; personis autem de communitate non convenit nisi per accidens, et secundario sicut [V = 174vb] est in monasteriis et collegiis religiosorum in quibus ipsum collegium per se habet dominium rerum, personae autem de collegio non nisi in quantum sunt partes collegii. Quantum autem ad modum habendi adhuc ex parte habentium potest esse diversus modus habendi ius in rebus : uno modo quod aliquis habeat ius in aliqua re non nomine suo nec pro se, sed nomine alterius et pro altero secundum quod sibi ordinatum et concessum est a principali domino rei, sicut est dispensator vel administrator alicuius rei concessae sibi a principali domino ad hoc quod eam aliis distribuat vel dispenset vel administret, et talis non dicitur habere ius simpliciter in tali re ; potest tamen dici habere ius dispensandi vel administrandi talem rem. Alio modo potest aliquis habere ius in aliqua re non nomine suo, tamen pro se, sicut si aliquis concederet alicui domum suam ad inhabitandum vel bladum vel vinum ad comedendum et bibendum quamdiu placeret sibi. Talis cui concessus esset talis usus, haberet ius in re sibi concessa, manente principali dominio apud concedentem. Non enim est inconveniens quod eius ius resideat apud plures, ita tamen quod apud unum sit principaliter, apud alium secundario, sicut, verbi gratia, dominium rerum viventium in communi residet apud ipsam communitatem, sicut apud habentem principale dominium [V = 175ra] in [P = 74rb] rebus communitatis. Apud autem prelatum sicut apud administratorem et dispensatorem dispensantem illa bona vitae communitatis ; apud autem monachos vel quemlibet monachorum sicut apud illum cui ex parte communitatis vel dispensatoris eius debetur sustentatio vitae, ad quam sustentationem obligatur monasterium, si habet unde, et quantum etiam ad istam sustentationem tenetur monasterium praelato sicut et aliis monachis. Et consimile etiam ius habet filiusfamilias et servus in necessariis vitae sibi ministrandis a patre et a domino qui sunt principales domini rerum. Differt autem inter monachum vel filiumfamilias vel servum in ordine ad monasterium, patremfamilias vel dominum ex una parte, et inter illum cui conceditur ius ab aliquo precario, quia monasterium, paterfamilias et dominus obligantur monacho, filiofamilas et servo ad necessaria vitae ; non sic ille qui precario vel donatione conditionata et ex mera voluntate concedit alii rem suam, quia ille qui sic concedit, non obligatur illi cui concedit nisi quantum placet sibi.

Si quaeratur pro quo tempore manet tale ius quale dictum est apud

---

4 nisi *om. M* 6 adhuc ex parte.... habendi *bis repetit P* 8 et *VV'M* : set *P* 11 distribuat *VV'M* : distribuet *P* 14 alicui *om. M* 17 inconveniens *VV'P* : conveniens *M* 27 istam *VV'M* : illam *P* 28 et *VV'M* : in *P* 28 filiusfamilias *P* ; paterfamilias *VV'M* 29 ministrandis : administrandis *prius V* 29 a *om. V* 29 a patre *VV'M* : apetit *P* 31 in ordine : in necessariis vitae *prius V' et del.* 31 ad *ab alia manu M* 32 inter *om. M* 34 vel donatione conditionata *om. P* 37 quo *ab alia manu suprascript. M*

monachum, filiumfamilias vel servum, dicendum quod ius quantum ad habendum sustentationem vitae manet apud tales quamdiu manet monachus, filiusfamilias vel servus (1),ita [V = 175rb] tamen quod non semper habent tale ius in hac re vel illa determinate donec eis determinetur per monasterium vel dispensatorem eius, sive per patremfamilias quantum ad filium sive per dominum quantum ad servum. Res autem talis sic determinata, si concedatur quantum ad usum et quantum ad usum talem in quo non fit consumptio rei, eius dominium simpliciter semper manet apud dominum principalem et potest revocari quando placet domino principali, dummodo de usu necessario consimilis rei provideatur monacho, filiofamilias et servo. Si autem sit res quae consumatur usu suo, quamdiu manet res integra, manet principale ius apud eum qui est simpliciter dominus et principaliter, et potestas revocandi illam rem, sed in actuali usu, quando scilicet ipsa res non est nata venire in usum alterius hominis, non manet potestas illa vel ius revocandi apud principalem dominum.

Quantum autem ad illud quod mere habetur donatione conditionata ius utendi apud illum cui conceditur, remanet a tempore quo fit concessio usque ad tempus in quo concedens revocat ; nec propter hoc sequitur quod ius et dominium non remaneant principaliter apud concedentem, quia ista duo stant videlicet quod ius simpliciter et dominium eiusdem rei remanent apud aliquem simpliciter, et ius conditionatum habeatur ab aliquo de eadem re. Si autem [V = 175va] interim ille cui fit concessio, utatur re usu in quo fit consumptio rei, sic in ipso usu amittit ius et potestatem revocandi dominus principalis. Ipse autem cui fit concessio, ipso usu completo, desinit habere ius quod habebat in re illa, quia iam res non est.

Si autem quaeratur utrum ille cui facta est concessio, manente re concessa, possit concedens revocare ius concessum, dico quod non, tum quia res non est integra, tum quia non est habilis ad usum alterius, et sic patet quantum ad secundum.

Quantum autem ad tertium, scilicet ad questionem quando quaeritur utrum usus rerum temporalium possit separari a iure, dicendum quod ista quaestio potest habere duplicem intellectum : uno modo quod intel-

---

1 monachum *VV'M* : monasterium *P* 1 vel *VV'M* : et *P* 4 habent semper *P* 8 eius *VV'M* : eis *P* 14 ipsa *VV'M* : illa *P* 17 illud *om. P* 17 mere *add. P* 17 donatione *VV'M* : precario *P* 17 conditionata *om. P* 20 remaneant *P* : remaneat *VV'M* 22 habeatur *P* : *ex* habebatur *corr. V* : habetur *M* 24 usu *VV'M* : usum *P* 28 manente *P* : acta utente *VV'* : actu *M*

---

(1) In his discussion of *paterfamilias, filiusfamilias* and *servus* Hervaeus seems to refer to *Digest*, lex 25, lib. XV, tit.1 ; sec. 5, lib. XLI, tit.1 ; lex 42, lib. XXXV, tit. 1 ; lex 4, lib. XLI, tit. 2 ; lex 93, lib. L, tit. 17. Cf. Bonagratia, *de Paupertate Christi et Apostolorum*, ed., Oliger, *A.F.H.*, XXII, p. 502.

lectus quaestionis sit quaerere utrum usus talis possit separari a iure in ipso usu vel a iure in re qua quis utitur. Si quaeratur utrum usus rei possit separari a iure in ipso usu, distinguo sic de usu : scilicet licito et illicito. Si loquamur de usu illicito, accipiendo licitum et illicitum secundum rationem iusti et iniusti, sic in omni tali usu separatur usus a iure in ipso casu, quia ex hoc dicitur usus illicitus, quia utens non habet potestatem licite utendi ; sed potestas licite utendi idem est quod ipsum ius vel potestas iuris, ergo in omni usu illicito est usus sine iure et per con[V = 175vb]sequens separatur usus a iure, sicut est usus latronis vel raptoris, et in omni usu quo utitur aliquis invito domino qui est dominus rei et sui usus.

Si autem quaeratur [P = 74va] utrum usus licitus possit separari a iure saltem in ipso usu, ita scilicet quod aliquis possit uti aliqua re in cuius usu nullum ius habet secundum aliquem modum supradictorum modorum, scilicet nec nomine suo nec nomine alterius nec ut principalis dominus nec ut precario vel donatione conditionata nec quocumque modo praedictorum modorum, hoc est impossibile, et hoc potest probari duplici ratione. Prima sumitur ex ipsa ratione nominis iuris, quia ius est, ut dictum est, potestas licite utendi aliqua re vel alienandi eam, et per consequens habere ius in ipso usu est habere potestatem licite utendi aliqua re. Et ex hoc arguitur sic : quia nullus usus licitus potest esse sine potestate licite utendi, quia hoc esset implicare contradictoria, scilicet quod usus sit licitus et utens non habeat potestatem licite utendi ; sed habere potestatem licite utendi est habere ius in ipso usu, ergo impossibile est quod usus licitus separetur a iure in ipso usu. Secunda ratio sumitur penes diversos modos habendi rem qua quis utitur, et est talis : quia illa res qua quis utitur, aut computatur in bonis solius Dei ita quod <est> nullius hominis, aut computatur in bonis alicuius hominis. Si primo modo, tunc [V = 176ra] occupanti conceditur, ita quod ex ipsa occupatione habet ius in ea et in usu eius, ita quod, si aliquis tali re utitur, non separatur usus a iure in re vel in usu eius. Si autem computatur in bonis alicuius hominis, aut computatur in bonis utentis aut in bonis alterius. Si computatur in bonis utentis, sic sequitur quod utens habet ius in re qua utitur et per consequens in usu eius, nisi esset obligatus alteri, et ulterius sequitur quod talis usus non est sine iure et in re et in usu eius. Si autem res qua quis utitur, computatur in bonis alicuius alterius ab ipso utente, aut ipse utitur tali re, concedente domino rei aut non concedente. Si non concedente, tunc non esset usus licitus, de quo nunc loquimur. Si autem utatur concedente domino rei sibi usum rei

---

1 separari *VV'M* : separare *P* 2 usu *om. P* 5 sic *VV'M* : si *P* 7 usu illicito *VV'M* : re illicita *P* 9 rei etiam et *add. P* 13 possit *VV'P* : posset *M* 16 vel donatione conditionata *om. P* 18 ius *VV'M* : mere *P* 20 habere *om. P* 20 habere *om. P* 21-22 quia..... utendi *om. P per homoiot.* 25 in *om. P* 26 diversos modos *P* : diversum modum *VV'M* 26 est *del. V* 28 est *addidi* 30 habet *om. M* 30 quod *VV'P* : ut *M* 36 et^{2} *add. P* 37 utente ipso *M* 39 loquimur nunc *M* 39 concedente *VPM* : concedantur *V'*

vel per se vel cum ipsa re, quaero quid concessio domini confert sibi ; aut scilicet confert sibi potestatem executionis sive potestatem utendi de facto, (et hoc non potest esse, quia hoc habet quilibet a natura sua nisi sit impeditus ab alio. Est etiam communis usu licito et illicito. Nos autem hic quaerimus de usu licito) aut confert sibi potestatem licite utendi ; et si sic, cum potestas licite utendi dicat potestatem iuris sive ipsum ius, sequitur quod sic utens habeat ius saltem in usu.

Si autem quaeratur utrum [V = 176rb] usus licitus possit separari a iure in re qua quis utitur, aut loquimur de rebus quae non consumuntur in usu suo, sicut de domo et consimilibus, aut de rebus quae consumuntur in usu suo, sicut est panis, vinum, et pecunia quae saltem alienatur ab ipso habente in usu suo, sicut quando aliquid emitur pro pecunia alienatur pecunia ab emente. Si primo modo, sic potest separari usus licitus a dominio vel a iure in re qua quis utitur, sicut patet in domo et habitatione eius, nam aliquis potest habere ius in ipsa habitatione domus, remanente iure et proprietate ipsius domus apud alium qui est principalis dominus domus, et hoc satis de se patet, licet ille qui habet ius in ipso usu domus posset dici habere ius in domo secundum quid, quia potest dici habere ius in domo ad habitandum, non tamen posset dici simpliciter dominus domus.

Quantum autem ad res quae consumuntur in usu quo, licet ius possit separari ab usu, quia non oportet quod ille qui habet ius in talibus, scilicet in eis quae pertinent ad victum quae suo usu consumuntur, semper utatur eis, tamen econverso usus licitus in talibus non potest separari a iure in ipsa re qua quis utitur, ita scilicet quod aliquis possit uti licite talibus rebus et non habere aliquod ius in eis secundum aliquem modorum praedictorum, scilicet quod non habeat simpliciter ius ut simpliciter dominus, nec [V = 176va] etiam habeat ius conveniens monacho vel filiofamilias vel servo vel [P = 74vb] etiam habenti talem rem precario vel donatione conditionata modo quo expositum est, quia res talis qua quis utitur, aut est ipsius utentis ita quod ea utitur ut sua in qua habet ius et dominium, aut est alicuius alterius ut domini, aut nullius. Si primo modo, sequitur quod usus non solum separatur a dominio in usu, sed nec etiam a dominio in re, quia nullus potest dicere rem simpliciter esse suam nisi habeat ius in ea. Si autem res illa qua quis utitur, est alterius concedentis talem usum rei, aut concedit usum, nichil retento in re sive nullo dominio retento in re, aut concedit usum, retento aliquo dominio in re. Si primo modo, sequitur quod concedens usum concedit totum quicquid habet in re et quantum ad usum et quantum ad ius quod habet in re, et sic sequitur idem quod prius.

---

1 vel *bis script.* *V'* 2 sibi *VV'P* : ei *M* 2 sibi *VV'P* : ei *M* 7 habeat *VV'M* : habet *P* 11 in *om.* *M* 12 ipso *VV'P* : isto *M* 13 licitus *VMP* : licitur *V'* 14 a iure vel a dominio *M* 14 patet *VV'M* : dicitur *P* 21 possit *VV'M* : posset *P* 14 licite *om.* *P* 29 habenti *VV'M* : habentem *P* 30 vel donatione conditionata *om.* *P* 31 ea *add.* *M* 15 utitur *om.* *P* 32 est *om.* *P* 36 sive..... in re *om.* *P per homoiot.* 37 usum rei *add.* *M* 38 concedens *VV'M* : concedentes *P* 38 concedit *VV'M* : concedat *P*

Si autem ille cuius dicitur res esse, concedit talem usum, retento dominio, hoc est impossibile, quia in re consumpta non remanet ius alicui. Si autem dicatur ad hoc quod cum talis utens utitur, adhuc res quantum ad aliquid manet et alius ab ipso utente potest habere ius in ea, istud nichil est, tum quia incepto usu res quae statim usu consumitur, non est apta ad usum cuiuscumque alterius. Prima enim fronte videtur derisibile quod aliquis concedat alicui panem ad comedendum et reti[V = 176vb]neat sibi ius abstrahendi de dentibus eius, tum quia in nullius mente cadit quod talis usus concedatur quantum ad inchoationem usus et non quantum ad complementum. Usu autem tali completo, res non manet, quia iam est consumpta, et per consequens nullus habet ius in ea, et ulterius sequitur quod in tali usu pro tempore non separetur usus licitus a dominio in re. Si autem res qua quis utitur, in nullius alterius ab utente bonis computatur, sequitur adhuc quod utens habeat ius in ea, quia talis res occupanti conceditur ; certum est autem quod actu utens actu occupat eam. Idem potest sic probari brevi ratione sic : Nullus potest alienare aliquam rem pro propria utilitate nisi ille qui habet ius in illa re, sed ille qui utitur re cuius usus est consumptio eius, alienat illam rem a quocumque habente in ea ius, quia re consumpta nulli remanet ius in ea, ergo etc. Dico autem pro utilitate propria, quia bene posset aliquis ex commissione alterius alienare rem committentis pro utilitate ipsiusmet committentis absque hoc quod sic alienans haberet ius in re, sicut posset esse quod aliquod possit de mandato domini rei vendere rem ipsam in qua non vendens haberet ius, sed dominus rei venditae ; sed quod aliquis possit alienare rem pro utilitate propria et non habeat ius in ea videtur impossibile.

Ad primum ergo patet ex dictis, quia monachus et filiusfamilias et servus habent aliquale ius [V = 177ra] in rebus quibus utuntur, sed quia non habent plenum ius et plenum dominium et liberum et nomine suo. Ideo dicuntur tales non esse capaces simpliciter iuris et dominii in rebus sicut etiam in religionibus praelatus, licet habeat ius administrandi res monasterii, tamen dicitur non esse capax iuris vel dominii simpliciter in quibuscumque rebus, alioquin non esset monachus. In hoc tamen differt inter monachum ex una parte et filiumfamilias vel servum ex altera, quia in nullo eventu potest monachus esse capax proprietatis et dominii simpliciter. Filius autem familias absolute loquendo et servus possunt esse capaces proprietatis et dominii simpliciter, quia et filiusfamilias potest mancipari et servus potest fieri liber, et per consequens possunt esse sui iuris et habere simpliciter dominium rerum.

---

3 cum *VV'M* : dum *P* 5 consumitur *VV'M* : consumit *P* 8 nullius *om. V'* 9 cadit *VV'P* : cadat *M* 11 quia *P* : quae *VV'M* 12 usus non *add. codd.* : usus *delevi* 12 non *om. P* 13 res talis *P* 16 Idem *VV'M* : ideo *P* 16 brevi *P* : duplici *VV'M* 19 quia re consumpta *om. P* 19 ius nulli remanet *P* 22 committentis ipsiusmet *M* 24 vendens *VV'M* : utens *P* 24 vendens non haberet *P* 25 possit aliquis *M* 25 possit *P* : posset *VV'M* 30 iuris *VV'M* : usus *P* 33 In *VV'M* : inter *P* 34 vel servum *VV'M* : et servum *P*

Ad secundum dicendum quod pro tanto illi qui vivunt de elemosinis, sive annuis redditibus sive cotidianis, dicuntur vivere de alieno, non quia non habent ius in rebus quibus utuntur, sed quia illud ius habent ex mera gratia et liberalitate alterius ; non sic qui habet per emptionem vel proprium laborem. Certum est enim quod curati ecclesiarum qui vivunt de elemosinis praedialibus, habent ius in rebus quibus utuntur.

Ad tertium dicendum quod usum illorum quae computantur in bonis solius Dei [P = 75ra] dicitur esse concessum homini, dupliciter potest intelligi : [V = 177rb] uno modo in sensu composito, ut scilicet sit sensus quod usus talium pro tempore pro quo computantur in bonis solius Dei, antequam sint in bonis alicuius hominis, sit concessus homini, et sic est falsum, quia oportet hominem habere ius in re qua utitur ad hoc quod iuste utatur, et per consequens oportet computari in bonis hominis illa quibus iuste utitur. Unde in sensu composito minor est falsa. Alio modo potest intelligi usum illorum, quae sunt in bonis solius Dei, esse concessum homini in sensu diviso, ut scilicet sit sensus quod illorum quae prius sunt in bonis solius Dei, concessus sit usus licitus postea, scilicet postquam occupaverit illa, quia talia occupanti conceduntur quantum ad ius, et isto modo minor est vera. Argumentum autem procedit in sensu composito in quo, sicut dictum est, minor est falsa.

Ad primam probationem minoris dicendum quod maior est falsa, quia fructus lignorum paradisi computabantur in bonis hominis, saltem antequam uteretur eis, sed verum est quod illud dominium erat commune, ita quod si fuissent mille homines, pro tempore illo habebant dominium in communi in fructibus illis ; sed in speciali habuissent dominium postquam occupassent, sicut etiam quando conceditur usus alicuius nemoris alicui villae, illi de villa habent in communi ius in usu nemoris antequam occupent, sed in speciali habent ius in hac arbore vel illa [V = 177va] postquam eam occupaverint. Et quod dicitur quod nullus poterat dicere de illis fructibus : 'Hoc est meum', 'Hoc est tuum', dicendum quod verum est cum praecisione, sed quilibet bene poterat dicere : 'Hoc est nostrum' ; et dicere oppositum esset dicere contra textum sacrae scripturae, in quo dicitur de omni ligno quod est in paradiso : *Comede* [1], etc.

Ad secundam probationem minoris dicendum similiter quod maior est falsa, quia manna illud non solum fuit in bonis Dei, sed etiam in bonis

---

2 redditibus *P* : redditus *VV'M* 2 alieno *VV'P* : alienis *M* 2 non quia *P* : nam quia *VV'M* 3 habent *M* : habeant *VV'P* 7 usum *VV'M* : usus *P* 11 alicuius *P* : alterius *VV'M* 13-14 et per consequens.... utitur *om. P per homoiot.* 18 occupaverit *M* : occupaverunt *VP* : occupavit *V'* 19 vera *VV'M* : falsa *P* 26 quando *prius* quod *V'* 28 in communi habent *P* : ius in communi *M* 30 et quod *P* : ad illud *VV'M* : 32 poterat bene *P* 34 est *bis script. M*

---

(1) Genesis, 2, 16.

filiorum Israel, ita quod filii Israel in communi habebant ius in manna, sicut dictum est de fructibus paradisi. In speciali autem habebant filii Israel ius in illo manna quantum ad hanc partem vel illam, postquam occupabant hanc partem vel illam. Unde modus religiosorum habentium ius et dominium in communi in rebus quibus utuntur, similior est modo vivendi hominum viventium in paradiso terrestri et modo vivendi filiorum Israel in deserto quam quicumque alius.

Ad quartum dicendum quod illud quod in nullius hominis bonis computatur, pro tempore pro quo in nullius bonis hominis computatur, non est de iure vel dominio alicuius hominis habentis ius vel dominium in eo, sed solum tale quid est in bonis solius Dei antequam homo tale quid occupet, sicut patet de piscibus maris et volatilibus coeli. Postquam autem homo occu[V = 177vb] pat talia, habet ius in eis. Certum est autem quod nullus utitur talibus antequam occupet, et ideo in talibus non separatur ius a dominio.

Ad quintum dicendum quod in carentibus usu rationis qui non sunt capaces rationis, liciti vel illiciti, iusti vel iniusti, potest separari usus a iure ; sed in illis qui sunt capaces rationis, iusti vel iniusti, liciti vel illiciti, non potest esse usus licitus sine iure, ut ostensum est, nec videtur mihi quod aliquis talis debeat se facere non capacem per quodcumque votum iuris saltem in usu talium quae sunt necessaria ad vitam.

Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod habere aliquid in proprio vel communi quantum ad ius et dominium diminuat de perfectione personali, quia, quanto aliquid minus recedit ab aliquo oppositorum tanto minus accedit ad alterum, sed cupiditas temporalium et caritas in qua consistit perfectio vitae humanae opponuntur, ergo quanto minus recedit aliquis a cupiditate temporalium, tanto minus accedit ad caritatem, et per consequens ad perfectionem vitae ; sed ille qui habet aliquid in communi vel proprio, non recedit ex toto a cupiditate temporalium, ergo nec accedit ex toto ad perfectionem caritatis, et per consequens diminute accedit, et ex hoc ulterius sequitur quod habere aliquid in communi vel proprio diminuit de perfectione.

Secundo sic : ille modus vivendi videtur diminuere de perfectione vitae in quo medium vitae humanae est minus conforme extremis, sed habere [V =178ra] aliquid in proprio vel communi facit medium vitae humanae minus conforme extremis, ergo etc. Maior supponitur. Minor probatur, quia extrema vitae humanae sunt mors et nativitas ; medium vero est tempus vitae praesentis, sed in morte et nativitate [P = 75rb] nichil habet homo in proprio vel communi, ergo habere aliquid in proprio vel communi facit medium vitae humanae minus conforme extremis, et haec fuit minor.

Tertio sic : quia illud quod est causa discordiae et litigii inter homines diminuit de perfectione vitae, sed habere aliquid in proprio vel commune

---

2 dictum : fructum *prius et del. V* 3 in quibus *add. M* 6 viventium *add. P* 8 hominis *om. P* 14 occupat talia .... antequam *om. VV'M per homoiot.* 17 rationis *om. VV'M* 35 *non* non *om. P* 24 aliquid *VV'M* : aliquis *P* 32 proprio vel communi *M ut saepius* 35 humanae vitae *P* 8 humanae vitae *P* 39 aliquid habere *PM* 41 Tertio .... communi *om. P*

est huiusmodi, ergo etc. Maior patet : probatio minoris per Senecam (1) qui dicit quod quietissime homines viverent si duo verba tollerentur : 'meum' et 'tuum', et hoc quantum ad habere in proprio, et simile est de hoc quod est nostrum et vestrum, quod est habere aliquid in communi.

Quarto sic : quod auget sollicitudinem et distrahit mentem a spiritualibus diminuit de perfectione vitae, sed habere aliquid in communi vel proprio est huiusmodi, quia impossibile est habentem aliquid in communi vel in proprio carere solicitudine et distractione mentis, ergo etc.

Quinto sic : quia illud quod facit hominem minus exire extra se in comparatione ad Deum, diminuit de caritate et per consequens de perfectione vitae, sed habere aliquid in proprio vel communi est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia effectus caritatis est facere extasim, quod est ponere hominem extra se et transformari in Deum. Minor etiam patet, quia ille qui habet aliquid in proprio [V = 178rb] vel communi non sic exit extra se sicut nichil habens, ergo etc.

Sexto sic : Quia illud quod diminuit de paupertate sancta et meritoria, diminuit de perfectione vitae, sed habere aliquid in communi vel proprio est huiusmodi, ergo etc. Maior patet de se. Probatio minoris per decretalem illam, *Exiit*, ubi dicitur, *Quod abdicatio omnium rerum propter Deum tam in speciali quam in communi est meritoria et sancta.*

Septimo sic : habere bona temporalia eo modo quo magis sunt nata movere ad inordinatum amorem sui, diminuit de perfectione vitae, sed habere temporalia sive in communi vel in proprio quantum ad ius et dominium est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia intensus amor temporalium diminuit amorem Dei ; minor etiam patet, quia modus potissimus quo talia attrahunt ad amorem sui est quod homo habeat dominium et proprietatem in eis.

Octavo sic : quia amare cum Deo aliquid quod non est amabile propter Deum, diminuit de amore Dei in quo consistit perfectio, sed bona temporalia, ut videtur, non sunt amabilia propter Deum, immo distrahentia ab amore Dei et repugnantia amori Dei, ut videtur, ergo etc. Maior patet per Augustinum decimo Confessionum ubi ad Deum loquens dicit sic : *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat* (2). Probatio minoris, quia illud quod inflammat in amorem temporalium et facit cupidinem eorum maiorem, non est ama[V = 178va]bile propter Deum ; sed habere temporalia quantum ad dominium et proprietatem est huius-

---

4 et vestrum *om. V'* 5 Quarto *VV'M* : tertio *P* 7 quia .... mentis *om. P* 9 Quinto *VV'M* : quarto *P* 12 maior *VV'P* : minor *M* 18 probatio minoris *VV'P* : minor probatur *M* 21 eo modo *om. VV'M* 26 at-trahunt *P* : attrahant *VV'M* 30 immo *VV'M* : primo *P* 31 amori *ex* amore *corr. V'* 36 temporalia *om. P*

---

(1) Seneca, *De moribus*, frag., 98, ed. Haase, Leipzig, vol. III, p. 63 ; *cf.* Tocco, p. 82.

(2) Augustine, *Confessions*, X, 29, *P.L.*, 32, col. 796.

modi. Dicit enim Augustinus in Epistola ad Paulinum et Therasiam [1] quod *terrena diliguntur artius adepta quam concupita, nam unde iuvenis ille tristis,* etc.

Nono sic : quia illud quod non potest stare cum meliore, dicit aliquam imperfectionem, sed proprietas rei non potest stare cum usu eius qui est melior quam ipsa res cum sit finis, et hoc est verum in rebus quae consumuntur suo usu, ergo etc.

Decimo sic : illud quod est minus arduum, diminuit de perfectione, sed minus arduum est retinere aliquid in proprio vel communi quam totum relinquere propter Deum, quod est magis arduum, ergo etc. Et confirmatur ratio quia illud quod diminuit de difficultate in opere virtutis, diminuit de perfectione virtutis, quia virtus est de bono et de difficili ; sed relinquere omnia difficilius est quam aliquid retinere in proprio vel communi, ergo aliquid habere in proprio vel communi diminuit de perfectione virtutis. Item Ieronymus ad Rusticum monachum [2] : *Nudus Christum nudum sequere* ; sed ille qui habet aliquid in proprio vel communi non est nudus, ergo non sequitur Christum perfecte. Et confirmatur per similem auctoritatem Gregorii super illud Matthaei XVI [3] : *Si qui vult post me venire,* ubi dicit demones in hoc mundo nichil proprium possident, [V = 178vb] sic et nos nudi cum nudis luctari debemus, ergo etc.

Undecimo sic : illud quod fit condescendendo infirmis dicit imperfectionem vel minorem perfectionem, sed dominus habuit condescendendo infirmis loquendo de infirmitate mentis, ergo habere loculos, quod est habere aliquid in proprio vel communi, diminuit de perfectione. Maior patet, quia condescendere infirmitati sive imperfectioni alicuius ostendit imperfectionem vel minorem perfectionem illius cui condescenditur. Minor probatur per Augustinum in libro de Opere Monachorum et super illud Psalmi : *Producens foenum iumentis* [4], ubi dicit [5] : *Dominus noster more misericordiae suae infirmioribus compatiens, cum ei possent angeli ministrare, loculos habuit vel habebat.*

In contrarium arguitur sic : quia illud quod diminuit saltem necessario de perfectione vitae, non potest stare cum tali perfectione, sed, sicut patet ex quaestione praecedenti, habere divitias etiam abundantes

6 ipsa *VV'M* : ipse *P* 8 diminuit .... arduum *om. P per homoiot.* 12 difficultate *VMP* : de facultate *V'* 10 de *om. M* 10 omnia. relinquere *P* 15 ergo etc *add. P* 16 perfecte ergo etc *add. P* : *et* ergo etc. *del.* 18 auctoritatem, *prius* rationem *M deinde* auctoritatem *ab alia manu* 16 XVI *om. P* 25 aliquid *VV'M* : loculos quid *P* 30 habuit vel *om. VV'M* 32 de perfectione saltem *P* 34 necessario *om. M* 34 praecedent *VV'M* : praecedente *P*

(1) AUGUSTINE, *Ep.*, 31, 5, *P.L.*, 33, col. 124.

(2) JEROME, *Ep.*, 125. *P.L.*, 22, col. 1085 : *cf.* Tocco, pp. 97, 130.

(3) GREGORY, *Homil. in Evang.*, II, 32. *P.L.*, 76 col. 1233 ; cf. Luke, 9, 23.

(4) Ps., 103, 15.

(5) AUGUSTINE, *De opere monachorum*, 5, *P.L.*,40, col. 552 : *cf. Enarr. in Psalmos*, 103, *P.L.*, 37, coll. 1367-8.

potest stare cum quantacumque perfectione caritatis, ergo habere divitias etiam quantum ad dominium et proprietatem [P = 75va] non diminuit saltem necessario de perfectione personali vitae humanae. Praeterea posse licite uti eis quae sunt necessaria vitae non diminuit perfectionem vitae humanae, sed posse licite uti talibus vel alienare talia nichil aliud est quam habere ius et proprietatem in talibus, ergo etc.

Ad evidentiam istius quaestionis praemittendae sunt duae distinc[V = 179ra]tiones; postea dicendum est ad quaestionem. Quantum ad primum, primo distinguendum est breviter de perfectione, postea distinguendum de imperfectione sibi opposita.

Quantum ad primum, sciendum quod, sicut supradictum est, duplex est perfectio, scilicet perfectio personae, et perfectio status; de perfectione autem status infra dicetur. Quantum autem ad perfectionem personae, sciendum quod, sicut supradictum est, ad perfectionem personae pertinet essentialiter caritas et aliae virtutes et actus earum, sicut illud quod est essentialiter perfectio. Ad ipsam autem perfectionem humanam pertinent alia, sicut cooperantia instrumentaliter sive dispositive modo quo supradictum est in prima quaestione huius tractatus. Quantum autem ad imperfectionem huic perfectioni oppositam, sciendum quod imperfectio dupliciter potest accipi, scilicet privative et negative. Imperfectio privative dicitur carentia privationis aptae natae haberi et pro tempore quo nata est haberi; et adhuc carentia perfectionis pro tempore quo nata est habere, potest accipi dupliciter : vel pro totali carentia ipsius perfectionis vel pro carentia in tanto gradu, verbi gratia, in proposito : si aliquis careret etiam in externis in statu viatoris simpliciter caritate, diceretur simpliciter imperfectus, et talis carentia diceretur simpliciter imperfectio privative dicta. Si autem aliquis careret tanto gradu caritatis quantum habet aliquis alius, diceretur imperfectus [V = 179rb] non simpliciter, sed in comparatione ad habentem caritatem in maiori gradu, sicut habens caritatem remissam non diceretur simpliciter imperfectus, sed tamen diceretur imperfectus in comparatione ad illum qui habet caritatem intensam. Negative autem dicitur imperfectio carentia perfectionis in eo quod vel simpliciter non est capax illius perfectionis vel pro tempore pro quo non est capax illius perfectionis. Primo modo dicitur imperfecta negative omnis creatura respectu Dei, non quia creatura careat perfectione sibi debita, sed quia caret tanta perfectione quantum habet Deus, cuius non est capax. Secundo etiam modo dicitur imperfectio negative carentia perfectionis absolute possibilis haberi a carente, non tamen pro illo tempore pro quo caret, et isto modo dicitur viator, manente statu viatoris, imperfectus

---

9 postea, *prius* sibi opposita *V'* 10 imperfectione *VV'M* : perfectione *P* 14 quod *P* : quia *VV'M* 15 earum *VV'M* : eorum *P* 17 pertinent *VV'M* : pertinet *P* 24 perfectionis *om. M* 25 etiam *om. P* 26 imperfectus *VV'M* : imperfectionis *P* 31 imperfectus *VV'M* : imperfectionis *P* 32 illum *VV'M* : alium *P* 32-33 autem --- simpliciter *om. P* 36-37 quia caret --- perfectione *om. P* 37 quantum *VV'M* : quanta *P* 40 eodem statu *add. M*

in comparatione ad beatos quia, licet viator absolute est capax beatitudinis, tamen non est capax beatitudinis pro tempore pro quo est viator.

Unde sciendum quod homo pro statu viae habet triplicem imperfectionem negative dictam, videlicet quantum ad intensionem caritatis, et quantum ad eius radicationem et immobilitatem, et quantum ad quosdam defectus corporales. Quantum quidem ad intensionem caritatis, quia non est natus homo habere in statu viae ita intensam caritatem sicut in statu patriae. Quantum autem ad [V = 179va] radicationem, quia scilicet caritas viae non est sic radicata nec sic inamissibilis sicut in statu patriae, et ex hoc pervenit quod homo potest peccare in statu viae. Ex utroque autem, scilicet ex defectu intensionis, quia non totaliter caritas occupat mentem hominis sicut in patria, et ex defectu radicationis, contingit quod homo habet proneitatem ad malum et difficultatem ad bonum, ita quod ipsum de facili divitiae deliciae et honores inordinate alliciunt et adversa eis opposita inordinate deliciunt, et ista omnia important imperfectionem negativam, id est, carentiam perfectionis quae non est nata haberi pro statu viae.

Quantum autem ad effectus quosdam corporales, sciendum quod ad nostram imperfectionem negative dictam pertinet quod indigemus victu et vestitu quorum usus non est necessarius in statu patriae, et talia etiam non possumus habere ad nutum, sed oportet quod procuremus ea tempore opportuno, sicut magis infra patebit, et hoc etiam pertinet ad nostram imperfectionem negativam, quia oppositum non est natum haberi in via.

Hiis praemissis, dicendum ad quaestionem qua quaeritur utrum habere temporalia quantum ad ius et dominium diminuat de perfectione vitae. Intelligendum est de perfectione vitae natae haberi in statu viae, et tunc dico quod habere temporalia [V = 179vb] quantum ad ius et dominium in tanta quantitate quae [P = 75vb] sufficiat ad sustentationem vitae secundum cursum communem quantum est ex natura rei, non est natum diminuere de perfectione nata haberi in statu viae. Et primo hoc probo ratione generali quantum ad omnia venientia in usum humanae vitae. Secundo idem probo de iure in usu et de rebus quae in ipso usu statim consumuntur, sicut de victu. Tertio hoc idem probo de rebus quae non statim consumuntur in ipso usu.

Prima conclusio probatur sic : quia habere potestatem licite utendi et alienandi res quae veniunt in usum humanae vitae secundum quod expedit sustentationi vitae hominum, non diminuit de perfectione vitae praesentis, immo est necessarium vitae praesenti, et per consequens perfectioni natae haberi in ea ; sed habere potestate talem in rebus venientibus in usum humanae vitae est habere ius in eis, ergo etc. Maior patet

---

4 videlicet *om. P* intensionem *P* : intentionem *VV'M* 5 radicationem *VV'M* : irradicationem *P* 6 intensionem *P* : intentionem *VV'M* 7 viae *margine V'* 11 peccare potest *M* 19 negative *VV'P* : negativam *M* 23 imperfectionem nostram *VV'M* 24 qua *P* : quando *VV'M* 31 usum *VV'M* : usu *P* 33 statim in ipso usu *P* 40 Maior *P* : minor *VV'M*

ex dictis. Minor etiam de se est evidens, quia sufficientia vitae humanae non potest haberi sine praemissis, et confirmatur ratio ista per id quod dicit Apostolus ad Timotheum IIII° [1], ubi Apostolus reprehendit illos qui dicebant abstiniendum a cibis quos Deus creavit ad accipiendum cum gratiarum actione, et sicut Deus creavit cibos in usum hominum, praecipue fidelium, ita etiam [V = 180ra] alias res pertinentes ad sustentationem vitae humanae creavit Deus in usum hominum. Ex hoc sic potest argui, quia habere potestatem licite utendi hiis quae Deus creavit in usum hominum pro statu viae praesentis, non diminuit de perfectione nata haberi in vita praesenti, sed habere talem potestatem est habere ius in eis, ergo etc.

Idem probo in speciali de iure in usu et de rebus quae ipso usu consumuntur, quia habere illud in rebus sine quo usus earum est illicitus, non diminuit de perfectione vitae praesentis, sed usus in quacumque re sine iure in usu et uti rebus quae consumuntur ipso usu et usus in rebus sine iure in ipsis rebus est illicitus, ergo etc.

Tertio idem probo de rebus quae non consumuntur ipso usu, et primo quidem hoc patet de iure in ipso usu sine quo ipse usus non est licitus, ut patet ex dictis. Etiam idem probo de ipsa re quae est separabilis ab usu, quia non solum uti talibus rebus est necessarium ad vitam humanam vel expediens, sed etiam tales res alienare pro tempore et necessitate habentium tales res. Et hoc arguitur sic : habere potestatem licite alienandi res quarum alienatio pro tempore et necessitate habentium est necessaria vel expediens pro sustentatione vitae eorum, non di [V = 180rb] minuit de perfectione vitae praesentis, sed alienatio talium non est licita sine iure in eis, ergo habere ius in talibus non diminuit de perfectione vitae praesentis. Unde quod aliquis habeat ius non solum in usu domus, sed etiam in ipsa domo non diminuit de perfectione eius, cum frequenter possit contingere quod indigeat alienatione domus. Sic ergo patet quod habere temporalia quantum ad ius et dominium, immo ad vivendum licite, necessarium est habere ius in eis et in usu eorum, licet autem ita sit quod habere ius in talibus absolute loquendo non diminuat de perfectione vitae praesentis, tamen cum possit haberi ius in eis in communi et in proprio, habere ius in eis in proprio natum est impedire promotionem caritatis, sicut in praecedentibus ostensum est, quia scilicet sic habere natum est movere hominem ad amorem excessivum rerum temporalium et etiam ad excessivam curam earum et etiam quandoque ad superbiam ; sed habere talia in communi quantum ad necessaria vitae non

---

1 Minor *P* : maior *VV'M* 5 usum *P* : usu *VV'M* 9 hominum *VV'P* : hominis *M* praesentis *VMP* : praesenti *V'* 13 earum *VV'M* : eorum *P* 14 re *VMP* : rei *V'* 15 in[1] *VV'M* : sine *P* 20 ipso usu *add. M* 21 aliena re *M* 25-26 talium rerum *add. M* 27 non solum *add. P* 30 et quantum *add. P* 32 ita *P* : ista *VV'M* 33 tamen *om. P* 34 et *prius* vel *et corr. V'*

---

(1) I. Tim, 4, 3.

videtur quod ad talia moveat quantum est ex natura rei, nec per consequens caritatem diminuat, vel perfectionem eius impediat.

Ad primum ergo in oppositum dicendum quod distinguendum est de cupidine temporalium, quia potest accipi pro appetitu ordinato et moderato rerum temporalium quantum ad necessaria [V = 180va] vitae, et sic minor est falsa, quia talis amor non opponitur caritati, immo caritas imponit quod pro nobis et proximis talia habeamus pro sustentatione vitae. Ad secundum dicendum quod maior est falsa, quia ad perfectionem vitae non requiritur conformitas medii cum extremis praedictis in habendo vel non habendo temporalia, quia non est similis ratio requirendi temporalia ante nativitatem et post mortem sicut in medio tempore ; idem etiam sequitur de usu facti, sicut de iure, quia ante nativitatem [P = 76ra] et post mortem nulla necessitas est usus facti sicut nec iuris.

Ad tertium dicendum quod id quod est causa litigii et discordiae diminuit de perfectione illius ex parte cuius provenit discordia et litigium. Nunc autem si aliquis petit quod suum est, non provenit ex parte eius discordia vel lis, sed ex parte illius qui vult accipere vel detinere iniuste alienum. Et si tu dicas quod hoc quod est habere dominium, est causa, dicendum quod non, sed habere vel velle habere iniuste. Idem etiam sequitur de usu facti, quia illi qui habent usum facti, vellent defendere rem in qua haberent usum facti contra occupantem. Unde etiam animalia bruta in quibus non est capacitas iusti vel iniusti, pugnant pro cibo. Illud autem quod dicit Dominus, Matthaei v° [1] : *Ego autem dico vobis, non resistere malo ; sed si quis te percusserit in de*[V ≐ 180vb]*xteram maxillam, praebe ei et alteram. Et ei qui vult tecum in iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium,* non est intelligendum semper quantum ad effectum exteriorem, ita scilicet quod percussus in una maxilla statim exhibeat alteram ad percutiendum, nam et ipse Dominus, ut habetur Ioannis xviii° [2], percussus ab uno ministrorum in una maxilla non statim exhibuit aliam, sed dixit [3] : *Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo ; si aliter bene, quid me caedis* ; et ideo illud verbum [4] : *Dic vobis non resistere malo,* intelligendum est semper quantum ad praeparationem animi, sic scilicet quod homo passus ab aliquo habeat animum paratum ad patiendum plus antequam motu irae inordinato moveatur vel in effectum inordinatae vindiciae procedat.

---

1 ad *om. P* 3 dicendum *om. VV'M* 6 sic *om. P* 7 nobis *VMP* : non *V'* 11 post *om. P* 15 id *VV'M* : illud *P* 16 litigium et discordiam *P* 19 tu *om. M* 21 habent... qua *om. P* 24 autem *VV'M* : autem *P* 25 dexteram maxillam *VV'M* : dextera maxilla *P* 27 dimitte *VV'M* : dimittere *P* 27 semper *om. P* 32 sed dixit *om. VV'M* 37 antequam *VV'G* : quam *M*

---

(1) Matth., 5, 39-40. (2) John 18, 23.

(3) Matth., 5, 39 : these three passages are quoted conjointly by Aquinas, *de Perfectione Vitae Spiritualis*, 18 (ed. Mandonnet, p. 236).

(4) Matth., 5, 39.

Ad quartum dicendum quod illud quod auget sollicitudinem superfluam et praeter necessariam circa temporalia, diminuit de perfectione vitae, sed habere sollicitudinem debitam circa provisionem necessariorum pro loco et tempore et modo debito non diminuit de perfectione nata haberi in vita ista.

Ad quintum dicendum quod maior, quando dicitur quod illud quod facit minus extra se in comparatione ad Deum etc., dicendum quod verum est quantum patitur fragilitas huius vitae, et secundum istum modum intelligendo minor est falsa, quia habere necessaria vita in communi non diminuit exitum hominis extra se in [V = 181ra] comparatione ad Deum pro loco et tempore secundum quod patitur fragilitas huius vitae. Idem etiam sequitur de usu facti pro quo oportet aliquam sollicitudinem habere, nisi homo exspectet quod portetur sibi morsellus usque ad os.

Ad sextum dicendum quod minor est falsa. Ad probationem eius quando dicitur quod abdicatio proprietatis etc., dicendum quod abdicatio proprietatis potest accipi dupliciter, sicut et proprium potest accipi dupliciter, nam proprium potest accipi prout distinguitur contra commune, et sic habere proprium vel proprietatem rei est habere dominium in re in proprio et non in communi tantum, et accipiendo sic non habere proprietatem in rebus est paupertas sancta et meritoria, nec excludit habere in communi saltem necessaria vitae. Alio modo accipitur proprium prout distinguitur contra alienum, et non habere sic proprium idem est quod habere alienum, si res aliqua habeatur, et sic habere aliquid non ut proprium. sic dictum non est sanctum nec meritorium ; nec renunciare sic proprietati rerum quibus homo utitur, pertinet ad perfectionem sicut nec pertinet ad perfectionem habere alienum, immo magis oppositum. De hoc autem et de aliis quae continentur in illa decretali poterit aliquid dici per se.

Ad septimum dicendum quod duplex est amor temporalium, quando videlicet homo vult habere bona temporalia pro necessitate vitae ad Deum et quantum ad istum amorem non habet veritatem. [V = 181rb] Maior patet, quia ea quae sunt necessaria ad vitam alicuius vel illorum quorum cura incumbit sibi, necesse est velle habere vel mori fame. Alius autem est amor temporalium illicitus, quando scilicet aliquis appetit inordinate temporalia bona ultra debitam mensuram, et quantum ad istum amorem vera est maior. Sed minor est falsa, quia habere dominium in rebus secundum debitam mensuram pro sustentatione vitae non facit amorem illicitum, sicut nec habere res quantum ad usum qui magis movet ad amorem temporalium quam dominium, sicut finis magis allicit quam illud quod est ad finem.

Ad octavum dicendum quod minor est falsa, saltem quantum ad habendum moderate temporalia et in communi. Est etiam erronea, quia constat quod illud quod est inordinabile ad opera misericordiae et latriae,

---

1 illud quod *om.* *P* 8 huius vitae *VV′* : humanae vitae *P* : vitae huius *M* 25 proprietati *ex* paupertate *corr.* *V′* 30 non habere *P* 31 veritatem *PM* : verita *V* : Vitam *V′* 33 velle *om.* *P* 38 qui *VV′P* : non *M* 38 allicit *VV′M* : autem *P* 40 illud *PM* : id *VV′* 42 etiam *P* : autem *VV′M*

est amabile propter Deum ; temporalia autem sunt huiusmodi, ut de se patet. De bonis enim temporalibus fiunt elemosinae, quae pertinent [P = 76rb] ad opus misericordiae ; de eis etiam fiunt ecclesiae et etiam alia quae pertinent ad cultum divinum.

Ad nonum dicendum quod, licet divitiae excessivae natae sunt inflammare et movere ad inordinatum amorem, etiam quandoque ad superbiam, tamen habere necessaria vitae non est natum movere ad superbiam vel talem amorem, quantum est ex natura rei.

Ad decimum dicendum quod minor qua dicitur quod dominium non poterat stare cum usu rei, loquendo de rebus quae consumuntur ipso usu, est falsa, quia utens, [V = 181va] etiam dum utitur talibus, habet ius in eis, sed nullus alius ab utente potest habere ius in eis, quia extunc non conveniunt usui alterius ; sed in complemento usus nec utens nec alius habet ius in eis, quia iam desierunt esse. Maior etiam non est universaliter vera, quia fides quae non potest stare cum eo quod est melius in vita humana simpliciter, puta cum beatitudine, ut multi dicunt, pertinet ad perfectionem vitae, sic etiam, dato quod ius non posset stare cum usu, tamen non sequitur quin pertineat ad perfectionem possessionis praecedentis usum, quia per ius fit possessio rei iusta et licita, sine quo iure esset illicita et iniusta.

Ad undecimum dicendum quod minor est falsa, quia nichil habere in proprio vel communi non est magis arduum, loquendo de arduo laudabili, quam habere aliquid moderatum in communi. Ad probationem dicendum quod non quaecumque difficultas facit ad perfectionem virtutis, sed difficultas quae est in tenendo medium rationis in ordine ad debitum finem, nam si quaecumque difficultas in operibus nostris augeret perfectionem virtutis, tunc vivere in maximis divitiis pertineret ad perfectionem vitae, quia in talibus tenere medium virtutis est valde difficile. Dicendum ergo quod difficultas in opere virtuoso dupliciter potest attendi : uno modo ex proportione operis [V = 181vb] in comparatione ad facultatem operantis, quando scilicet ex natura rei opus magis excedens facultatem operantis fit ab operante, sicut difficilius est portare C. libras quam L., et talis difficultas in opere in ordine ad bonum finem auget perfectionem operis virtuosam. Dico autem 'in ordine ad bonum finem', quia licet aliquando mali aggrediantur ea quae sunt eis difficiliora ad complendum malas voluntates suas quam boni in complendo bonas, tamen hoc non est augmentum perfectionis simpliciter dictae, sed potius est augmentum defectus et malitiae. Alio modo potest provenire difficultas in opere, non ex natura rei secundum proportionem operis ad operan-

1 deum *VV'M* : dicendum *P* 2 de *om. M* 2 que *V M* : quod *P* : quod pertinet ad pertinet *V'* 3 etiam *om. P* 5 natae sunt excessivae *M* 8 tamen *P* : cum *VV'M* 10-11 ipso usu consumuntur *P* 12-14 sed nullus... eis *om. P per homoiot.* 14 habet *VV'P* : habere *M* 20 esset *VV'M* : esse *P* 21 minor *VV'M* : maior *P* 22 proprio *VV'M* : proprie *P* 27 pertineret *VV'M* : pertinet *P* 32 C. *VV'M* : 6 *P* 33 L. *VV'M* : 1 *P* 34 ordine *VV'M* : ordinem *P* 35 quia in margine *V* 35 mali aliquando *P* 36 complendum *VV'M* : cupiendum *P* 36 bona complendo bonas *add. P* 37 augmentum *ex* argumentum *corr. V* 39 proportionem *P* : propositionem *VV'M*

tem, sed ex defectu operantis, sicut infirmus non potest ita faciliter operari sicut sanus. Quando ergo aliquid fit bono fine et modo debito et habet difficultatem primo modo, scilicet ex proportione operis in comparatione ad facultatem operantis, ita quod opus ex natura sua excedit sic facultatem operantis quod non nisi cum difficultate potest fieri ab operante, talis difficultas cum talibus circumstantiis auget perfectionem operis et reddit ipsum virtuosum, et quia opera virtuosa fiunt vel circa aversa quae repellunt appetitum a se vel circa delectabilia et prospera quae nimis attrahunt appetitum ad se praecipue sensitivum, ideo in omni operatione virtutis [V = 182ra] tenere medium rationis sive virtutis est difficile praedicto modo, quia aggredi adversa quae repellunt a se appetitum et repudiare prospera quae appetitum ad se attrahunt et tenere in istis medium virtutis est difficile.

Quando vero difficultas provenit ex defectu operantis possibili tamen vitari per ipsum, sicut carens virtute patitur difficultatem in opere virtutis, augmentum difficultatis ex tali causa proveniens non auget perfectionem, sed magis diminuit, alioquin opus ex genere virtutis elicitum a non virtuoso esset perfectius quam elicitum a virtuoso, quod est falsum. Quando ergo dicitur quod totalis carentia temporalium quantum ad ius et dominium auget difficultatem, dicendum quod non, loquendo de difficultate virtuosa, sicut nec etiam carere eis totaliter quantum ad usum facti, licet sit difficilius quam habere secundum moderatam quantitatem, non auget difficultatem virtuosam, immo nec licitum est homini totaliter carere talibus, nisi sit sibi licitum interficere se fame. Et si dicas quod immo, quia potest salvare vitam per usum facti, non valet, quia, sicut ostensum est, usus facti licitus non potest esse sine aliquo iure. Unde sicut in aliis virtutibus moralibus virtus consistit in medio, ita etiam in virtute cui [P = 76va] competit ponere mensuram in possessione temporalium, virtus talis [V = 182rb] consistit in medio, ita videlicet quod in talibus nec sit defectus notabilis in necessariis vitae, nec etiam excessus in ordine ad modum vivendi qui competit homini communiter vel qui competit homini talis vel talis conditionis. Unde aliud est medium in talibus quantum ad hominem religiosum et aliud quantum ad principem, ita quod in hiis sicut in aliis materiis virtutum tenendum est medium quod competit unicuique secundum statum suum. Est autem sciendum quod etiam circa extrema, scilicet circa notabilem penuriam vel egestatem et circa divitias magnas contingit quod homo se bene habeat et laudabiliter, sicut patet de Lazaro quantum ad egestatem, et de Abraham [2] et David [3] quantum ad abundantes divitias, sed

---

2 bono fine *VV'M* : bona fide *P* 4-5 ita quod... operantis *om. V' per homoiot.* 21 etiam *om. M* 22 difficilius *P* : difficilia *VV'M* 23 immo nec *VV'M* : ergo *P* 28 ita etiam *VV'M* : ita videlicet *P* 30 sit *P* : sic *VV'M* 31 et *V'PM* : vel *V'*

---

(1) Luke 16, 20. 2. *Cf.* Genesis, 13, 2. (3) *Cf.* II, Reg. , 8, 4, 10.

hoc non est ex hoc quod ista nata sint per se promovere ad virtutem, ita quod hoc sit ex parte obiecti, sed ex perfectione personae utentis bene talibus, quia etiam persona habens perfectam virtutem in temptationibus bene utitur, non quia temptatio inducat ad perfectionem, sed magis ad oppositum, sed hoc accidit ex perfectione personae temptatae.

Ad duodecimum dicendum quod illa nuditas de qua loquitur beatus Ieronymus, non intelligitur quantum ad totalem abdicationem rerum temporalium in proprio et communi, alioquin homines deberent carere etiam vestibus; nec etiam ipse Ieronymus hanc [V = 182va] nuditatem tenuit. Unde ista nuditas intelligitur quantum ad abrenuntiationem abundantiae temporalium et maxime in proprio, nec hoc intelligitur quantum ad hoc quod talis abrenuntiatio sit omnino necessaria ad perfectionem eminentem habendam, sicut patet in beato Gregorio et Abraham, sed quia ad eam habendam reddit hominem faciliorem.

Ad tertiumdecimum dicendum [1] quod quando dicitur quod Christus habuit loculos propter imperfectos, quod illa imperfectio, qua scilicet nos dicimur imperfecti in comparatione ad Christum, non dicit imperfectionem privative dictam, scilicet carentiam perfectionis natae haberi in statu viae, quia necessitas naturalis habendi talia non potest secundum cursum communem tolli in statu viae nec etiam necessitas procurandi secundum cursum communem; sed licet Deus posset miraculose tollere talem necessitatem, Christus autem, cui ministrabant angeli et per creationem etiam poterat habere talia, non habebat necessitatem faciendi talem provisionem vel procurationem, et hoc expresse dicit Augustinus supra illud verbum : *Nolite solliciti esse in crastinum*, Matthaei vi° [2], sicut in quaestione sequenti magis explicabitur.

Ad tertium sic procedit et arguitur : quod facere provisionem pro tempore futuro de rebus temporalibus diminuat de perfectione vitae, et primo quia sollicitudo talis provisionis distrahit mentem, [V = 182vb] et hoc probatur primo ratione, quia talis provisio non potest fieri sine sollicitudine procurandi loca reservatoria, vehicula quae necessaria sunt ad talem provisionem faciendam, sed talia non possunt esse quin distrahatur mens a spiritualibus, ergo etc. Secundo, auctoritate sacrae scripturae idem probatur, quia talis provisio respicit sollicitudinem pro futuro ; sed Dominus Matthaei vi° prohibet sollicitudinem pro futuro, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum*, et multo minus pro maiori futuro, ergo

---

1 ista *VV'M* : illa *P* 7 12 um *VV'M* : 22 um *P* 10 etiam *om. M* 10 in vestibus *add. P* Ieronymus : *prius* usus *et del. V'* hanc *P* : ipsam *VV'M* 16 13um *VV'M* : 12um *P* 31 primo *PM* : prima *VV'*

---

(1) Dicendum quod ...... Matthaei vi. (l. 36.) ; this passage is printed from *V* only by Raynaldus, *Annales Ecclesiastici*, ad ann. 1322, ed., Theiner, V, p. 196.

(2) Matth., 6, 34 ; *Cf.*, Augustine, *de Sermone Domini*, I. 17, *P. L.* 34, coll. 1294-5, cited *infra* p. 263.

etc. Item tertio, auctoritate sanctorum, primo per auctoritatem Ieronymi [1] qui dicit sic de praesentibus, ergo concessit debere esse sollicitos qui futura prohibet cogitare : *Sufficit enim nobis praesentis temporis cogitatio* : *futura quae incerta sunt, Deo relinquamus.* Ergo secundum beatum Ieronymum sollicitatio de futuro est interdicta, et hoc non nisi propter distractionem mentis, sed talis provisio non potest esse sine sollicitudine pro futuro, ergo etc.

Hoc idem etiam probatur ex hoc, quod tales sic providentes minus videntur confidere de Deo, et formatur ratio sic : quia illud per quod videtur aliquis minus confidere de Deo quam debeat, videtur diminuere de perfectione vitae, sed facere provisionem est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia minus confidere de Deo quam debeat, diminuit de perfectione vitae. Minor probatur per multas auctoritates, et primo per auctoritatem Gregorii [V = 183ra] super XLIII Ezechielis, ubi dicit sic [2] : *Alius ea quas possidet apud semetipsum decrevit indigentibus cuncta tribuere, nichil sibimet reservare, vitam suam soli supernae gubernationi committere,* sed ille qui providet pro futuro, non committit vitam suam soli supernae gubernationi, ergo etc. Item ad idem Augustinus [3] de *verbis Domini* : *Nichil tam inimicum spei quantum retrorespicere,* idest in rebus quae praeterlabuntur et transeunt spem ponere, sed providentes [P = 76vb] de futuro sunt tales, ergo etc. Item ad idem Augustinus de *Conflictu virtutum et vitiorum* [4] : *Nullus in hac vita securus est ut ille qui nichil praeter Christum complectens possidere cuncta quae sunt necessaria.* Sub hac sponsione probatur, sed faciens provisionem non videtur amplectendo solum Christum se per hoc solum posse habere necessaria, ergo etc. Item ad idem Chrysostomus super Matthaeum [5] qui credit se Dei iudicio gubernari escam suam in manu Dei committat, sed providentes in futurum escam suam in manu Dei non committunt, ergo etc.

In contrarium est quod dicitur Proverbiorum vi° [6] : *Vade ad formicam, o piger, et considera viam eius et disce sapientiam ; quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, parat in aestate cibum sibi et congregat in messe*

---

1 item *om. M* 2 de *VV'M* : dei *P* 2 praecepit concessit *add. VV'* : praecepit et concessit *M* 2 debere *om. P* 3 qui *VPM* : quia *V'* 4 relinquamus *VPM* : relinquere *V'* 11 *post* facere *spatium relictum est P* 11 huiusmodi provisionem *add. VV'M* 12 Maior *VV'M* : minor *P* 14 xliii *add. P* 15 alius *VV'M* : Augustinus *P* 23 complectens *VV'M* : complectos *P* 25 posse *om. P* 27 committunt *VV'M* : committant *P* 32 in aestate *add. P* 32 sibi *VV'M* : cibi *P*

---

(1) JEROME, *Comment. in Matth.*, I *P. L.* 26 col. 46.
(2) GREGORY, *Homil. in Ezhechiel*, II, 8. *PL..* 76, col. 1037.
(3) AUGUSTINE, *Sermo* 105, 5, *P.L.* 38, col. 621.
(4) [AUGUSTINE] *de Conflictu Virtutum et Vitiorum*, 16, *P.L.* 40, col. 1099.
(5) [CHRYSOSTOM.] *Opus Imperfectum in Matth.*, 15, *P.G.* 56, col. 724.
(6) Proverb., 6, 6-7.

quod comedat; sed hoc dicit sapiens in exemplum boni operis et laudabilis, sed tale opus non diminuit de perfectione vitae, ergo etc.

Secundo sic : [V = 183rb] quia procurare necessaria vitae secundum quod apparent apta nata procurari secundum dispositionem divinae providentiae non diminuit de perfectione vitae, sed bona temporalia necessaria praesenti secundum dispositionem divinae providentiae sunt apta nata procurare in uno tempore pro alio, ergo talia procurare in uno tempore pro alio sequente non diminuit de perfectione vitae, sed procurare talia in uno tempore pro alio pertinet ad provisionem in futurum, ergo etc. Maior patet, quia procurare talia secundum dispositionem providentiae divinae non diminuit de perfectione vitae. Minor etiam patet de se, quia scilicet necessaria vitae humanae non omni tempore, sed certis temporibus ministrantur a Deo, ita quod secundum dispositionem providentiae divinae apta nata sunt ista procurari in uno tempore pro alio, et hoc est facere provisionem, ergo etc.

Responsio : Ad evidentiam istius questionis est sciendum quod hic non loquitur nunc de perfectione status, sed de perfectione personae sive personali, sive scilicet persona sit in statu perfectionis sive non, dummodo sit in statu Christianae religionis sine qua nulla perfectio potest esse, loquendo de perfectione de qua loquimur. Hic etiam loquimur de hoc quod natum est esse secundum cursum naturalem ; non autem loquimur de hoc quod posset fieri a Deo miraculose, nam constat quod Deus posset cuilibet providere [V = 183va] de necessariis vitae miraculose sine quacumque provisione in futurum. Dico ergo quod facere talem provisionem pro tempore futuro non diminuit de perfectione vitae, et primo hoc ostendo in generali, quod videlicet providere sibi in futurum de talibus secundum exigentiam et mensuram sui status non diminuit de perfectione vitae. Deinde hoc idem ostendam de viris deditis vitae contemplativae.

Primum ergo probo sic : quia amorem Dei vel proximi non videtur talis provisio impedire vel diminuere, nisi in quantum sollicitudo talis provisionis vel praeponeret temporalia spiritualibus vel mensuram providendorum excederet vel tempore indebito mentem inordinate circa talia occuparet. Sed ille qui facit provisionem in futuro intentione habendi sustentationem pro se et pro illis quorum cura sibi incumbit in ordine ad Deum, et ad eius servitium secundum debitam mensuram eorum quibus indiget et tempore debito, nullum istorum incurrit, ergo etc. Maior patet, quia non videtur quod provisio futurorum debeat impedire vel diminuere amorem Dei vel proximi, nisi vel praeponendo temporalia spiritualibus et praecipue diligendo temporalia super amorem

---

3 quia *PV'* : qui *VM* 7-8 ergo talia... pro alio *om. P per homot.* 8 alio sequente, sequente *add. et del. V'* 14 divinae *om. V'* 14 nata *om. V'* 16 istius *om. P* 16 est *om. VV'M* 24 provisione *PM* : provisio *VV'* 24 futurum *VV'P* : futuro *M* 26 videlicet *om. M* 26 scilicet in futurum *add. M* 26 de talibus *om, P* 28 hoc *bis script. V* 28 idem *add. P* 33 futuro *VV'P* : futurum *M* 38 diminuere *VV'P* : minuere *M* 38 vel *VPM* ; in *V'* 38 praeponendo *VV'M* : proponendo *P*

quem debet Deo vel proximo, vel excedendo mensuram providendorum, quia excessus in istis bene natus esset [V = 183vb] movere hominem ad amandum ea inordinate, et contra amorem quem debet Deo et proximo, vel quia in tali sollicitudine occupat mentem maiori tempore quam deberet, vel in tempore in quo non deberet, sicut si aliquis sollicitaretur in Ianuario de messibus vel de vindemiis. Minor etiam patet quia ille qui providet secundum debitam mensuram et tempore debito et in ordine ad Deum ordinando, scilicet ista temporalia ad Dei servitium, nichil praedictorum incurrit.

Hoc idem probo specialiter quantum ad viros deditos contemplativae vitae, et praecipue habendo ista in communi, et primo ostendo quod hoc non diminuit de perfectione talium virorum. Secundo ostendam quod nullam provisione facere in futurum diminuit de perfectione vitae contemplativae. Primum [P = 77ra] probatur sic : quia si habere temporalia quantum ad necessaria vitae cum provisione debita, observatis debitis circumstantiis loci et temporis et aliorum ad hoc concurrentium, diminuat de perfectione vitae contemplativae, aut hoc est quia habere talia sic cum provisione diminuit de perfectione vitae contemplativae quantum ad habitus aut quantum ad actus, sed habere talem provisionem neutro istorum modorum diminuit de perfectione vitae contemplativae, ergo etc. Maior patet, quia perfectio vitae, sive contemplativae sive activae, consistit essentialiter in habitibus virtuosis et actibus eorum. Minorem probo, [V = 184ra] et primo quantum ad hanc partem quod scilicet habere talem provisionem non impediat perfectionem vitae, nec de ea diminuat quantum ad ipsos habitus virtuosos, et hoc probo sic : quod temporalia sic provisa aut impediunt habitus virtuosos, scilicet caritatem et alias virtutes connexas cum ea ratione sui aut ratione annexi ; non primo modo, quia cum bona temporalia sint ordinabilia ad Deum, non impediunt quantum est de se caritatem sive inclinationem mentis ad Deum ; temporalia enim quantum ad ipsam substantiam rerum nullam malitiam important oppositam cuicumque virtuti ; nec ratione etiam annexi, quia annexa temporalibus quae habent aliquam oppositionem ad virtutem, sunt vel elatio mentis vel amor inordinatus acquirendi et conservandi talia vel occupatio et sollicitudo immoderata circa ea ; sed habere temporalia cum provisione moderata modo quod dictum est, non est natum quantum est ex natura rei habere aliquid istorum annexorum, ergo etc. Maior communiter supponitur. Minor probatur, et primo quantum ad elationem mentis, quia elatio mentis non est nata provenire nisi ex eo quod homo reputat se magnum, sed habere mere necessaria vitae cum provisione debita pro tempore opportuno, quantum

---

2 istis *VV'M* : illis *P* 3 hoc amandum *add. et del. V* 4 tali *om. P* 10 vitae contemplativa 14 contemplativae vitae perfectione M 17-18 aut hoc --- contemplativae *om. P per homoiot.* 19 quantum --- vitae contemplativae *om. V' per homoiot.* 20 modorum istorum *M* 21 vitae *om. M* 24 impediat *VV'M* : ex provideat *P* 26 aut *bis script. V* 27-28 annexi *P* : connexi *VV'M* 28 ordinabilia, odibilia *prius et del. V'* 30 enim *om. P* 36 est [2] om. *VV'M* 38 et primo *in margine V* 39 mere *add. P* 40 pro *VV'M* : cum *P*

est ex natura rei, non est natum movere hominem ad exstimandum aliquid ma[V= 184rb]gnum de se, quia hoc est valde modicum habere mere necessaria vitae, ergo etc. Unde et Psalmus loquens de superbia divitum non dicit superbiam annexam esse etiam divitiis, sed divitiis excessivis. Unde dicit [1]: *Qui confidunt in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum, gloriantur.*

Secundo probo eandem minorem quantum ad amorem inordinatum rerum temporalium, quia quanto minores sunt res temporales quas quis habet et quanto minus habet in eis, tanto minus movetur ad amorem excessivum habendi eas, sive in praesenti sive in futuro; sed nullus potest habere minus in rebus temporalibus quantum ad necessaria vitae, et hoc adhuc in communi et pro tempore pro quibus necessaria sunt, ergo sic habere quantum est ex natura rei non est natum movere hominem ad excessivum amorem eorum. Et si dicatur ad hoc quod minus est habere ista pro praesenti tantum quam pro praesenti et futuro, et per consequens ille qui caret provisione, minus habet de temporalibus et per consequens minus afficitur, dicendum quod verum est quod ille qui habet pro praesenti tantum, minus habet quam ille qui habet pro praesenti et futuro; sed illud minus non est tale minus cum quo possit stare conveniens sustentatio vitae humanae potens quiete et sine sollicitudine vacare ad actus [V = 184va] virtuosos, sicut etiam totaliter carere temporalibus quantum ad usum facti est maxime carere. Non tamen hoc est eligendum, quia tali carere non potest stare cum vita praesenti, et, sicut infra patebit, nichil habere pro tempore futuro, quantumcumque minimo, non potest stare cum convenienti sustentatione humana ordinabili ad quemcumque modum vivendi.

Tertio probatur eadem minor quantum ad hoc, quod talis provisio non est nata inducere occupationem et sollicitudinem inordinatam quae retrahat mentem a perfectione caritatis.

Ad cuius evidentiam sciendum quod impossibile est hominem totaliter absolvi a cura eorum quae necessaria sunt pro vita praesenti; potest tamen absolvi a cura inordinata et excessiva quae caritatem impediat. Quod autem provisio de futuro tali non est nata inducere talem inordinatum amorem probo, quia quanto aliquis natus est minus affici ad aliquid inordinate, tanto minus natus est occupare se circa illud occupatione inordinata, sed, sicut iam dictum est, habere praedicto modo temporalia pro futuro non est natum afficere hominem ad talia obtinenda vel conservanda excessive et inordinate, ergo etc., et sic [P = 77rb] patet primum,

---

4 etiam *om. P* 5 multitudine divitiarum suarum *VV'M* : divitiis suis *P* 11 ad *om. P* 15 ista *VV'P* : ea *M* 18-19 tamen.... futuro *om. P* 20 sustentatio conveniens *P* 23 tali *P* : tale *VV'M* 24 minimo *P* : minime *VV'M* 14 est impossibile *M* 31 absolvi totaliter *P* 32 quae *PM* : quem *VV'* 34 est *VV'P* : sit *M* 35 modo *om. P* 37 sic *VV'M* : sicut *P*

---

(1) Ps., 47, 7.

scilicet quod provisio de futuro modo praedicto non diminuit perfectionem vitae contempla[V = 184vb]tivae quantum ad habitus virtuosos pertinentes ad ipsam.

Nunc restat secundo probare eandem minorem principalis rationis quantum ad actus vitae contemplativae.

Ad cuius evidentiam sciendum quod aliquid impediri quantum ad actus vitae contemplativae contingit dupliciter : uno modo quia impediatur a talibus actibus pro tempore et loco quibus tenetur istos actus exercere vel ex praecepto vel ex statuto sui status vel sui superioris, et occupatio qua quis se occuparet et se redderet impotentem ad praedictos actus exercendos praedicto modo debitos esset illicita. Alio modo contingit quod scilicet aliquis desistat exercere tales actus tempore et loco pro quibus non obligatur ad tales actus exercendos ex praecepto vel ex aliquo statuto, et ad hoc obmittere tales actus isto modo potest contingere dupliciter : uno modo propter otium et curam superfluam temporalium, et obmittere tales actus diminueret de perfectione vitae contemplativae quantum ad actus, loquendo etiam de perfectione vitae nata haberi in vita ista, et posset esse in hoc vitium peccati venalis. Alio modo posset hoc contingere propter occupationem necessariam circa temporalia vel etiam utilem secundum cursum praesentis vitae, et sic obmittere pro loco et tempore actus contemplativae vitae non diminuit quantum ad actum de perfectione vitae contem[V = 185ra]plativae nata haberi in praesenti vita, sicut nec comedere nec dormire diminuit de perfectione vitae, quia sicut comedere et dormire sunt necessaria pro praesenti vita, ita etiam pro loco et tempore necessaria sibi providere ; sed propter hoc quod comedere et dormire sunt necessaria pro praesenti vitae, non dicuntur tales actus diminuere de perfectione vitae contemplativae natae haberi in praesenti vita, ita etiam quod quantum ad actus non dicuntur diminuere perfectionem vitae contemplativae, ergo etc. Sic ergo patet prima conclusio principaliter, videlicet quod habere bona temporalia cum provisione debita in futurum non diminuit de perfectione vitae contemplativae natae haberi in vita ista, nec quantum ad habitum caritatis et aliarum virtutum nec quantum ad actum.

Nunc restat ostendere secundum conclusionem pertinentem principaliter ad istum articulum, videlicet quod carere provisione temporalium pro quocumque tempore quantumcumque modico diminuat de perfectione tam activae quam contemplativae vitae.

Ad cuius evidentiam sciendum quod quaedam sunt necessaria vitae humanae, quae non statim consumuntur in ipso usu, sicut domus, vestes, libri, utensilia et consimilia ; quaedam autem sunt quae statim consumuntur in ipso usu, sicut bladum, vinum, pecunia quae saltem alienantur

---

1 praedicto modo *M* 12 scilicet *VV'P* : si *M* 12 loco et tempore *P* 15 curam superfluam *VV'M* : cura superflua *P* 21 pro *om. M* 22 contemplativae *om. P* 23 nec *VV'M* : vel *P* 25 ita *add. P* 25 sibi providere *P* : vita procurare *VV'M* 26 dormire et comedere *M* 29 de *ante* perfectionem *add. et del. V* 40 sunt *om. P* 41 pecunia *VV'P* : pecuniae *M* 41 alienantur *P* : alienatur *VV'M*

in ipso usu. Modo ergo nullam provisionem [V = 185rb] habere pro tempore futuro quantumcunque minimo quantum ad prima quae non statim consumuntur in ipso usu, non videtur bene possibile secundum cursum communem quem videmus in rebus, quia carens sic talibus in futuro, saltem pro quantumcumque modico tempore, indiget sibi ista procurare quolibet die, immo quolibet mane et quolibet vespere ex quo nichil debet sibi reservare pro quocumque tempore futuro quantumcumque modico vel totaliter eis carere. Primum secundum cursum quem videmus in rebus, non videtur bene possibile et praecipue quantum ad multitudinem viventium in communi quibus providere de novo quolibet mane et quolibet vespere, immo quolibet momento diei de talibus non videtur bene possibile. Secundum autem, scilicet carere totaliter istis, scilicet indumento, domicilio, esset indecens, nec videtur bene possibile; ergo carere provisione in talibus non videtur conveniens, nec bene possibile quantum ad quamcumque vitam.

Quantum autem ad ea quae statim consumuntur suo usu, nichil habere pro futuro eo modo quo aliquis potest licite uti talibus, sicut supra expositum est in quaestione qua quaeritur utrum ius possit separari ab usu, primo dico <quod>, ut mihi videtur, istud diminuit de perfectione vitae [P = 77va] contemplativae quantum ad actum. Secundo mihi videtur quod diminuat de perfectione vitae contemplativae etiam quantum ad habitum. [V = 185va] Tertio videtur mihi quod sit periculosum. Quarto, quod sit temptatio Dei.

Primum patet sic: quia ille modus vivendi qui ingerit cotidianam et quasi continuam sollicitudinem procurandi necessaria vitae diminuat de perfectione vitae contemplativae quantum ad actum, sed modus viventium sine quacumque provisione victualium pro futuro est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia actus procurandi necessaria vitae corporalis non stat simul cum actu vitae contemplativae in quo animus retrahitur ab exteriori occupatione. Minor etiam faciliter patet, quia cum talia necessaria vitae oporteat habere cotidie, illi qui carent talibus totaliter pro futuro, habebunt ista sive mendicando per suam procurationem sive aliter, et hoc non potest esse sine sollicitudine etiam cotidiana, cum cotidie indigeant istis, aut habebunt ista nichil procurando; sed exspectando quod sine quacumque procuratione eis offeratur, et hoc secundum cursum quem videmus, non invenimus ita esse, immo magis oppositum, quia cum tota mendicatione vix possunt talia haberi a viris talibus

---

1 in *add. P*; ab ipso usu, ab *add. et del. M* 1 habere *add. P* 2 prima *VV'M* : primam *P* 3 in *om. M* 5 futuro *VV'P* : futurum *M* 5 quantumcumque *VV'M* : quantocumque *P* 5 sibi ista indiget *M* 6 quolibet die *VV'M* : qualibet die *P* 6 quolibet vespere *VV'M* : qualibet vespere *P* 6 quantumcque *VV'M* : quantocumque *P* 9 bene *VV'M* : unde *P* 17-18 expositum *P* : expressum *VV'M* 18 separari *om. P* 21 quod *addidi* 21 etiam *om. P* 24 ingerit *VV'M* : ingreditur *P* 25 procurandi *P* : vivendi procurandi *add. VV'M* 29 in *om. M* 31 habebunt *VV'M* : habeant *P* 31 per suam procurationem sine mendicando *P* 33 nichil *VV'M* : non *P* 34 quod *VV'M* : quia *P* 35 cursum quem *VV'M* : ostensum quod *P* 36 viris *add. P*

contemplativis ad suficientiam vitae secundum quod experientia cotidiana docet, ergo talis carentia cuiuscumque provisionis pro futuro multum nata est impedire actus contemplativae vitae et quasi pro maiori parte temporis.

Secundum scilicet [V = 185vb] quod talis modus vivendi sit natus diminuere perfectionem vitae contemplativae quantum ad habitum probatur sic : quia ille modus vivendi qui natus est augere desiderium temporalium et movere quandoque ad impatientiam, impedit perfectionem vitae quantum ad promptitudinem animi ad bonum et per consequens quantum ad habitum : sed talis modus vivendi qui est carere omnibus pro quocumque tempore futuro est huiusmodi, ergo etc. Maior patet, quia augmentum amoris temporalium sive quantum ad desiderium habendorum sive quantum ad complacentiam iam habitorum et similiter etiam motus impatientiae nata sunt, quantum est de se, diminuere caritatem. Minor etiam faciliter ostenditur, quia indigentia auget desiderium, sed non potest esse magis indigentia quam illius qui pro quocumque tempore futuro nichil habet, ergo etc. Talis etiam indigentia ita continua nata est movere quandoque ad impatientiam.

Tertium patet sic ; quia committere se fortunae in hiis que sunt necessaria vitae, ubi homo potest aliud facere, videtur esse periculosum ; sed talis modus vivendi nichil providentium pro futuro est, ut videtur, huiusmodi ergo etc. Maior patet : probatio minoris, quia committere se incerto eventui ubi potest homo aliud facere et maxime quantum ad necessaria vitae est committere se fortunae, sed tales nichil providentes pro futuro committunt se incerto eventui ; et supponitur quod possint aliud facere, scilicet providendo sibi in futurum, ergo etc. Et quia posset dici quod tales non committunt se fortunae, sed providentiae divinae, ideo additur quarto quod est duplicite contra hoc, quia scilicet videtur quod hoc sit quodam modo temptare Deum, quia homo exspectet ex divina providentia quae sibi est incerta, ubi potest sibi providere per humanam industriam quae non repellit divinam providentiam, nec econverso est, ut videtur, temptare Deum, sed sic est in proposito, ergo tec. Maior patet de se, ut videtur. Minor etiam faciliter potest ostendi, quia in casu in quo homo potest manifeste providere sibi de necessariis vitae, exspectare illa per modum sibi necessarium ex providentia divina est temptare Deum, sed sic est in proposito, quia talis sibi potest providere pro futuro ; exspectat ex providentia divina talia sibi necessaria et per modum necessarium, ergo etc. Est autem modus conveniens providendi secundum cursum quem videmus in rebus humanis pro tempore illo in quo Deus omnia subministrat, puta bladum, vinum et similia ; provideat homo sibi secundum quod melius potest quantum sufficiat indigentiae suae secundum cursum communem temporis.

Ad illa autem dicunt quidam primo quod talis modus vivendi non

---

2 docet cotidiana *M* 11 maior *VV'M* : minor *P* 16 esse om. *VV'M* : potest rem magis *VV'M* : est esse *P* 17 futuro *om. P* 19 Tertium *P* : tertio *VV'M* 19 necessaria *VV'P* : cessaria *M*, *sed in* necessaria *ab alia manu corr.* 20 aliud *VV'P* : alia *M* 23 eventui... Ista autem veritas (p. 263). *om. VV'M* 26 aliud *scripsi* : alicui *P* 26 providendo *scripsi* : promittendo P 30 Sibi alicui *add. P*

auget inordinatum desiderium nec movet ad impatientiam, quia ista indigentia est voluntaria, ita quod homo assumitur eam voluntarie. Dicunt etiam quod sic vivens non exponit se periculo [P = 77vb] nec temptat Deum, quia talis non contempnit humanum auxilium secundum modum ei licitum, quia vel per mendicationem vel per fidelium oblationem vel per laborem manuum singulis diebus providet sibi de cotidianis necessariis nichil sibi reservando in futurum nisi in casu eminentis necessitatis, et sperat de Deo quod Deus per aliquem istorum modorum ministret sibi necessaria, ita quod illa necessaria vel ei offerre vel mendicata concedere ponit Deus in cordibus offerentium vel etiam mendicantibus concedentium, sicut posuit in corde mulieris de Sarepta Sydoniorum pascere Helyam [1] et movit corvum ad pascendum eundem [2], et filiis Israel in deserto dedit manna [3], et talibus modis iuvat se auxilio humano ; et ad hoc inducunt auctoritatem beati Augustini in libro *de Gratia et Libero Arbitrio* ubi, loquens de Deo, dicit [4] : *Non solum*, inquit, *bonas voluntates hominum in aeternam dirigit vitam*. Unde etiam intelligendum est illa quae conservant, scilicet creaturam, idest hominem, ita esse in Dei potestate ut eas quo voluerit, faciat inclinari vel ad beneficia praestanda vel ad poenas quibusdam inferendas, sicut ipse indicat. Ista autem responsio non videtur valere, nam quod dicitur primo quod talis indigentia est voluntaria, non videtur valere, quia licet paupertas qua aliqui vivunt nisi habentes quantum ad plenum dominium in proprio sed tantum in communi et etiam talia habentes moderate quantum ad necessaria vitae, sit paupertas voluntaria quam etiam pauperes religiosi tenent, tamen talis paupertas vel talis indigentia qua aliquis nisi habeat pro tempore quantumcumque modico, non videtur paupertas voluntarie assumenda vel eligenda cum tali paupertate propter duritiam hominumquam experientia docet non sic facere vivere absque penuria notabili et frequenti, quae nata est movere ad excessivum desiderium, sicut patet in patiente notabilem famem, et etiam nata est movere ad impatientiam : unde talis indigentia non est eligenda vel assumenda. Sed verum est quod si homo non ex propria electione in talem paupertatem et penuriam incideret, deberet eam patienter portare, sicut patet de Lazaro qui non ex propria electione incidens in gravem infirmitatem et paupertatem patienter portavit utramque ; unde homo in talia non deberet ex propria electione incidere, sicut nec in alias temptationes, et incidens bene debet ex propria electione patientiam habere.

Quantum autem ad hoc quod dicitur quod vivens sine quacumque provisione non exponit se periculo nec contempnit auxilium humanum nec temptat Deum, non videtur bene dictum, quia, licet paratus sit

---

7 deus, de deo *prius P et corr.* 16 aeterna *P* : aeternam *correxi* 23 communi *scripsi* : dominium *P* 26 quantocumque *P* : quantumcumque *correxi* 26 voluntarie *e* voluntaria *corr. P*

---

(1) *cf.*, III Reg., 17, 9 *sqq.* (2) *ibid.*, 17, 4. (3) Exodus, 16, 11 *sqq.*
(4) Augustine, *de Gratia et Libero Arbitrio*, 20, *P.L.* 44, col. 906.

tale accipere quod offertur cotidie vel licet <paratus sit> petere quod concedatur, tamen in hoc contempnit vel negligit auxilium humanum exspectando eventum incertum in tali auxilio, cum possit sibi aliter providere secundum cursum communem.

Quod autem ulterius dicitur quod Deus ponit in cordibus hominum talia ministrare, dicendum quod Deus ponat in cordibus hominum omnia bona quae faciunt, tamen ubi incertum est homini quid vel quo tempore ponat Deus in cordibus hominum talia facere, non debet homo incerto eventui se exponere ubi potest alicui providere. Unde quia secundum cursum communem quem videmus, homines sunt magis prompti ad communicandum talia temporibus quibus Deus ea subministrat pauperibus indigentibus, exspectare ista pro alio non videtur spes, sed praesumptio vel Dei temptatio, sicut si aliquis exspectaret seminare in Augusto vel metere in Maio. Quod autem dicitur de muliere et de corvo qui paverunt Helyam et de manna concesso filiis Israel in deserto, dicendum quod privilegium paucorum non facit legem communem. Unde nullus negat quin Deus miraculose ad confirmandum fidem faciat aliquando talia sive in pascendo homines sive in aliis rebus, sed nos nunc loquimur secundum cursum communem mundi, secundum quem multi sancti afflicti sunt fame et siti quibus isto modo non est subvenire. Ista autem veritas, videlicet provisio moderata temporalium pro futuro secundum statum uniuscumque non diminuat de perfectione vitae, nec etiam status evidenter ostenditur ex dictis sanctorum. Dicit [P = 78ra] enim Augustinus super illud Matthaei VI [1] : *Nolite solliciti esse in* [V = 186ra] *crastinum* : *Hic autem cavendum est ne, cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria desint vel sibi vel eis quorum cura sibi commissa est, iudicemus eum contra praeceptum Domini facere de crastino, scilicet,* 'Non esse sollicitum', *nam et ipse Dominus cui ministrabant angeli, propter exemplum loculos habere dignatus est. Et in Actibus Apostolorum scriptum est ea quae ad victum sunt necessaria, procurata esse et in futurum propter famem iminentem reservata.* Ecce expresse secundum Augustinum illud verbum : *Nolite solliciti esse*, etc., non esse intelligendum de quacumque provisione, quia nec ipse Dominus hoc tenuit, habens loculos, nam loculos habuit propter exemplum. Quod autem dicitur propter exemplum, intelligendum est quod per se non habeat necesse aliquid reservare in posterum, qui poterat ista quandocumque volebat habere vel per ministerium angelorum vel per creationem, et hoc voluit notare Augustinus quando dixit : *Nam et ipse Dominus cui ministrabant angeli, propter exemplum habere loculos digna-*

---

1 paratus sit *addidi* 9 eventu *P* : eventui *correxi* 15 concessis *P* : concesso *correxi* 23 soliti *P* : solliciti *correxi* 24 aliquem *om. P* 25 vel *om. M* 25 eis *VV'M* : aliis *P* 28 habuit habere *add. V* 29 ea *om. P* necessaria sunt *M* 31 non esse... Postquam (p. 266 line 12) *om. P*

---

(1) AUGUSTINE, *de Sermone Domini*, II, 17, *P. L.* 34, coll. 1294-5 : *cf.*, Matth., 6, 34.

tus est, quasi diceret : non propter necessitatem propriam reservabat pecuniam, cum aliunde posset habere necessaria vitae ; sed hoc fecit propter exemplum dandum aliis quibus necessaria est provisio, quia ista prohibita non possunt habere. Quod autem infra dicitur : Ea quae ad victum sunt necessaria, propter famem iminentem reservata, ex quo volunt habere aliqui quod provisio diminuat de perfectione vitae nisi quando [V = 186rb] sit propter famem imminentem inevitabiliter, dico quod non est verum, quia non solum provisio est laudabilis propter inevitabilem famem, sed etiam propter probabilem defectum necessariorum imminentem qui probabilis defectus imminet nichil providendo in futurum nec tempore illo quo Dominus habebat loculos, imminebat talis fames. Et si dicatur quod tunc imminebat persecutio, non valet, quia saltem quando discipuli iverunt in civitatem ut emerent panem, non imminebat persecutio.

Idem [1] etiam Augustinus dicit [2] : *Habebat Dominus loculos et a fidelibus oblata conservans et suorum necessitatibus et aliis indigentibus tribuebat. Tunc primum ecclesiasticae pecuniae forma instituta est, ut intelligeremus quod praecepit non cogitandum esse de crastino* ; *non ad hoc fuisse praeceptum ut nichil pecuniae servetur a sanctis, sed ne Deo propter ista serviatur et propter inopiae timorem iustitia deservatur.* Ecce expresse dicit quod quando Dominus conservavit oblata 'pro suorum necessitatibus et alii indigentibus', tunc forma ecclesiasticae pecuniae conservata est, sed forma ecclesiasticae pecuniae institutae a Domino non diminuit de perfectione vitae, ergo nec reservare bona oblata in futurum pro suorum et aliorum necessitatibus, dicens etiam ipse Augustinus illud dictum : *Nolite esse solliciti*, etc., [V = 186va] non esse intelligendum ut nichil pecuniae servetur a sanctis, sed ne Deo propter ista serviatur et propter inopiae timorem iustitia deservatur. Manifeste ostendit non esse interdictam per illud omnem sollicitudinem de futuro, sed excessivam praeponentem temporalia spiritualibus vel alia ultra mensuram debitam procurantem. Unde et Ieronymus super illud verbum dicit sic : *'Cras' in scripturis futurum tempus intelligitur, dicente Iacob* [3] : « Exaudiet me cras iustitia », *et in Samuelis fantasmate Phyronissa loquitur ad Saulem* : « Cras eris mecum de praesentibus ; » ergo concessit debere esse sollicitos qui futura

---

3 est necessaria *M* 10 pertinentem *prius V, deinde in* imminentem *in margine corr.* 13 cibos *prius* : panem *ab alia manu suprascriptum M* 16 Tribuebat *V'M* : tribulat *V* 22 conservata *codd.* : instituta Raynaldus 25 illud *codd.* : esse Raynaldus 27 servetur *VV'* : servietur *M* 28 interdictam *codd.* : interdictum Raynaldus 29 excessiva *VV'M* : excessivam *correxi* 32 intelligitur *VM* : intelligite *V'* 34 ergo, gi *VV'M*

---

(1) Idem etiam dicit ... debitam procurantem (l. 31.) is printed by RAYNALDUS, *Annales*, ann. 1322, ed., Theiner, p. 107. p. 197.

(2) AUGUSTINE, *Tract. LXII in Ioann.*, 5, *P.L.* 35, col. 1803 ; quoted GRATIAN, *Decretum* II c. 17, C, 12, q. 1 ; Tocco, p. 72.

(3) JEROME, *Comment. in Matt.*, I, 7, *P.L.* 26, col.46 ; *cf.*, Gen., 35, 33 : I Reg. 28, 19.

prohibet cogitare. *Sufficit enim nobis praesentis temporis cogitatio: futura quae incerta sunt, Deo relinquamus.* Nec est intelligendum quod dicitur 'praesentis temporis' pro nunc praesenti et divisibili, quia nec cogitatio posset esse in tali nunc, sed intelligit per praesens tempus de prope imminens pro quo imminet provisio facienda. Unde dicit : *Futura quae incerta sunt, Deo relinquamus.* Huic etiam concordat glossa super illud verbum dicens [1]: *Est et alia sollicitudo superflua ex vitio hominum quando fructus et pecunia plus quam necesse est reservant et, dimissis spiritualibus, illis intenti sunt quasi de bonitate Dei desperantes*; et [V = 186vb] multae auctoritates sunt quae eandem sententiam tenent, et modus loquendi quo aliqui habentes aliquid notabiliter cordi utuntur, sicut si aliquis diceret familiae suae in angusto : 'Non curetis modo de comestione et dormitione, sed de congregatione bonorum', cum tamen utrumque sit necessarium etiam pro tempore angusti, sed dissuadent ne taliter fiant quod principale obtentum, et sic etiam Dominus prohibuit sollicitudinem temporalium non omnem, sed talem quae principaliter obtentum, scilicet bona spiritualia, impediret [2].

Ad primum ergo in oppositum, quando dicitur quod provisionem facere non est sine distractione mentis et sollicitudine etc., dicendum est quod verum est quod talia bona procurare sive ad horam praesentem sive ad tempus futurum non potest esse sine aliqua sollicitudine et distractione mentis : sed minor sollicitudo et distractio mentis est quod hoc modico tempore occupetur in istis, ut postea multo tempore possit vacare spiritualibus quam si hoc cotidie fiat, sicut manifesta experientia docet.

Ad secundum patet ex dictis, quia ibi non interdicitur quaecumque sollicitudo pro futuro, sed superflua quae praeponat temporalia spiritualibus, ut patet ex dictis ad auctoritatem Ieronymi. Patet etiam ex dictis, quia non loquitur de sollicitudine non habenda pro quibuscumque futuris, sed pro futuris incertis quorum provisio non imminet.

Ad tertium dicendum quod minor est falsa. Ad probationem [V = 187ra] eius dicendum quod auctoritas Gregorii <est> quod sanctus homo nichil sibimet retinet, sed se committit supernae gubernationi, vel quia nichil sibi retinet in proprio vel quia nichil superfluum retinet. Dicitur autem talis se committere supernae gubernationi, quia principaliter de Deo confidit quod eum non derelinquat, dum tantum ipse quod ex parte sua est, faciat ; quod non faceret, <nisi> de sibi necessariis in futuro provideret dummodo facultas adesset.

Ad quartum dicendum quod intentio Augustini est quod inimicum verae spei est ponere principaliter in rebus labilibus spem suam, Deo

---

20 quod talia, quod *add. M* 23 tempore *in margine M* 25 interdicitur *VM* : intenditur *V'* 29 incertis futuris *M* 31 est *addidi* 33 retinet superfluum *M* 36 nisi *addidi*

---

(1) *Glosa Interlinearis.*

(2) *Cf.* THOMAS, *Summa Theol.*, II^{a}, II^{ae} qu. 188, art. 7.

postposito. Unde et notabiliter nominat hoc retrospicere quasi aversus a Deo principaliter respiciat ad temporalia.

Ad quintum dicendum quod auctoritas Augustini intelligitur quantum ad hoc quod nichil propter Deum sive Christum amplectens quod eum avertat a Christo, securus debet esse de necessariis vitae, dummodo faciat quod in se est, sicut supradictum est, et contra hoc non facit ille qui moderate de vitae necessariis providet in futurum.

Ad sextum dicendum quod auctoritas Chrysostomi intelligenda est quod homo escam in manu Dei ponat, sicut in manu principalis provisoris de quo debet confidere quod sibi non deficiat, ipso tamen faciente quod in se est.

Postquam dictum est de opposito paupertatis in comparatione ad perfectionem vitae personalis, nunc dicendum est de eodem in comparatione ad perfectionem status. Et quia [V = 187rb] duo ponuntur status perfectionis, scilicet et status religionis et status praelationis, ideo quantum ad hoc quaeruntur duo. Primum est utrum habere aliquid in communi quantum ad proprietatem et dominium diminuat de perfectione status religionis; secundum est utrum istud diminuat de perfectione status praelationis.

Ad primum sic proceditur et arguitur : quod habere aliquid quantum ad proprietatem et dominium in communi diminuat de perfectione status religionis, primo sic, quia ille status in quo aliquis sibi plus retinet minus et aliis relinquit minus, est minus perfectior quam oppositus, sed habentes temporalia quantum ad ius et dominium plus sibi retinent minus et aliis relinquunt, ergo status sic habentium minus est perfectus quam status oppositus, quam status scilicet nichil sic habentium. Maior supponitur : minor etiam faciliter patet, quia illi qui habent aliquid in communi, aliquid retinent, et per consequens non omnia relinquunt ; illi autem qui nichil habent in communi nec in proprio, omnia relinquunt et nichil sibi retinent, et per consequens plus relinquunt et minus retinent quam primi.

Secundo sic : quia ille status in quo est minor aequalitas, est minus perfectus quam oppositus, sed in statu aliquid habentium in communi est minor aequalitas quam in statu opposito, scilicet nichil habentium in communi vel proprio, ergo etc. Maior supponitur : minor faciliter probatur, quia in [V = 187va] statu aliquid habentium in communi non sunt aequaliter omnia personae et communitatis, quia persona nichil habet, communitas autem habet totum ; sed in statu nichil habentium in communi vel in proprio omnia sunt aequaliter personae et communitatis, quia nec persona nec communitas aliquid habet, ergo etc.

Tertio sic : quia ille status in quo est minus de amicitia est minus perfectus, sed in statu aliquid habentium in communi minus est de

---

13 personalis *P* : personalem *VV'M* 18 diminuat istud *M* 22 sibi om. *VV'M* 22 plus *VV'M* : plura *P* 23 relinquit aliis *M* 25 quam *VV'M* : sed *P* 26 et minor *add. P* 27 etiam *om. P* 28-30 et per consequens.... sibi retinet *in margine M* 29 nec *VV'M* : et *P* 32 qui *add. P* 37 quia persona.... communitatis *om. P per homoiot.*

amicitia quam in statu nichil habentium, ergo etc. Maior supponitur; probatio minoris, quia similitudo est causa amicitiae, sed minus est de similitudine in statu habentium in communi quam in statu nichil habentium, quia in primo statu communitas est dissimilis et persona, quae quidem communitas habet totum et persona nichil. In secundo autem conveniuntur in hoc tam persona quam communitas, quia utraque nichil habet.

Quarto sic : quia ille status est minus perfectus qui minus assimilatur statui coelesti, sed status habentium aliquid in communi minus assimilatur statui coelesti qum status nichil habentium, ergo etc. Maior supponitur ; minor probatur, quia in statu coelesti idem habetur ab omnibus et a quolibet, sed in statu aliquid habentium in communi non habetur id ab omnibus et a quolibet, quia quaelibet persona nichil habet, sed totum est communitatis ; in statu vero nichil habentium in communi aequaliter omnia habentur ab omnibus et a quolibet, ergo etc.

Quinto sic : ille status [V = 187vb] est minus perfectus qui minus assimilatur statui innocentiae, sed status aliquid habentium in communi minus assimilatur statui innocentiae quam status nichil habentium, ergo etc. Maior patet ; probatio minoris, quia in statu innocentiae homines quantum ad ius et dominium nichil habebant in communi vel in proprio, et ideo illi qui habent aliquid in communi quantum ad proprietatem et dominium minus assimilantur statui innocentiae quam illi qui nichil habent. Quod autem homines in statu innocentiae nichil habebant in communi vel in proprio quantum ad dominium rerum, patet quia nullus poterat dicere : 'Hoc est meum', 'Hoc est tuum', vel 'Hoc est nostrum'.

Sexto sic : illud diminuit de perfectione quod diminuit de puritate paupertatis, sed habere aliquid in communi diminuit de puritate paupertatis, ergo etc. Minor de se patet ; maior etiam faciliter [P = 78rb] patet, quia quod diminuit de puritate alicuius, diminuit de valore eius, sicut patet de aqua mixta cum vino quae diminuit de valore vini ; et similiter quod diminuit de puritate paupertatis diminuit de valore eius et de perfectione.

Septimo sic : quia habere in rebus temporalibus ius et dominium quantum ad sufficientiam vitae diminuit de perfectione paupertatis, sed quod diminuit de perfectione paupertatis, diminuit de perfectione vitae, ergo etc. Minor supponitur ; probatio maioris, quia habere divitias diminuit de perfectione pauperatis, [V = 188ra] sed primus gradus divitiarum est habere res quantum ad sustentationem vitae, ergo etc.

Octavo sic : quia illud quod facit processum paupertatis non esse seriosum diminuit de perfectione eius et per consequens de perfectione vitae,

---

5 persona nichil habet et communitas totum *M* 9 aliquid habentium *P* 15 omnia *om. P* 20 in proprio *om. PM* 22 assimilantur *V'* : assimilatur *VPM* 23-24 habent nichil *P* 24 in proprio *om. P M* hoc est vestrum *add. M* : hoc vestrum *P* 30 quae *om. P* minuit *prius M* : *deinde* diminuit *ab alia manu corr.* 34 perfectione *in margine P* 34 sed quod... paupertatis *om. V'* 34-35 sed quod *ab alia manu M* 39 esse *VV'M* : est *P*

sed relinquere res temporales in proprio et habere in communi facit processum paupertatis non seriosum, quia relinquit ut habeat, et mittit [1] manum ad aratrum relinquendo in proprio et respicit retro habendo in communi, ergo etc.

Nono sic : quia esse onerosum proximis diminuit de perfectione status eorum qui sic sunt onerosi, sed relinquere res in proprio ut accipiant ab aliis in communi est onerosum illis a quibus recipiunt, ergo etc.

Decimo sic ; quia quando aliqui dicuntur habere aliquid in communi, aut illud habere refertur ad res possessas quantum ad usum facti aut quantum ad dominium. Si primo modo habetur propositum, quia scilicet existentes in statu religionis habent in communi res quantum ad usum facti et non quantum ad ius ; si secundo modo, tunc quaero utrum illud commune sit illorum habentium indivise aut illud est singulorum divisim. Si est omnium indivise, tunc illud commune non posset dividi, et sic non possent eo uti ; si autem illud commune sit singulorum divisim, tunc aequaliter debet dividi singulis, quia aequale ius habent singuli in illo communi, sed hoc est [V = 188rb] falsum secundum Augustinum in Regula [2], qui dicit : *Non aequaliter omnibus relinquitur*, ergo quod illud commune habetur ad viventibus in communi non quantum ad ius et dominium, sed quantum ad usum facti tantum.

Undecimo sic : esse proprietarios diminuit de perfectione eorum qui sunt proprietarii, sed habentes proprietatem rerum in communi ita sunt proprietarii, sicut si quilibet illorum haberet res illas in proprio, ergo etc. Maior supponitur ; minor probatur, quia homo in communi est ita proprie sicut hic homo in particulari, ergo a simili habentes proprietatem rerum in communi sunt ita proprietarii sicut si quilibet eorum haberet in proprio.

Duodecimo sic : divitiae communes aliquo modo pertinent ad singulos, sed quod singuli habeant divitias diminuit de perfectione status religionis, ergo etc.

Tertiodecimo sic : beatus Gregorius tertio libro Dialogorum [3] narrat de abbate Ysaac quod cum discipuli eius pulsarent eum ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur, reciperet, ille recusando dixit : 'Monachus qui in terra possessiones quaerit, monachus non est ', sed illae possessiones offerebantur pro communi usu monasterii, ergo habere aliquid in communi in monasterio diminuit de perfectione monachi.

---

6 ab aliis *om. M* 9 refertur *a* referre *corr. V* : refertur habere *VV'M* 21 sic *om. P* 22-23 sed habentes --- proprietarii *om. P per homoiot.* 25 proprietatem *P* : proprietates *VV'M* 28 duedecimo *VV'M* : 22° *P* 31 Gregorius *VV'M* : Augustinus *P* 31 tertio *VP* : in *V'M*

---

(1) *Cf.*, Luke, 9, 62.
(2) AUGUSTINE, *Regula ad Servos Dei*, 1, *P. L.* 32, col. 1378.
(3) GREGORY, *Dialogus*, III, 15, *P.L.* 77, col. 245.

In contrarium est quia vivere in communi secundum formam institutam a Christo non diminuit de perfectione vitae, sed habere aliquid in communi est forma instituta a Christo, ergo etc. [V = 188va] Maior patet de se : minor etiam patet per Augustinum sicut patet in quaestione praecedenti ubi dicit quod, quando Christus habuit loculos, tunc instituta est forma ecclesiasticae pecuniae, sed pecuniam quae portabatur in loculis illis, habuit Christus in communi cum discipulis, ergo etc.

Responsio : Ad evidentiam istius quaestionis tria sunt facienda. Primum est videre quid importat status perfectionis : secundum est applicare istud ad statum religionis : tertium est respondere ad quaestionem.

Quantum ad primum sciendum quod, sicut supradictum est, ad perfectionem personalem essentialiter pertinent caritas et aliae virtutes ei annexae et actus earum, sicut illud quod est ipsamet perfectio essentialiter. Alia autem quae cooperantur ad hoc sive quantum ad acquirendum caritatem, sive quantum ad conservandum sive quantum ad promovendum, pertinent ad perfectionem personalem, sicut instrumenta sive positive sicut praecepta <et> consilia, sive privative sicut est respuere illa quae [P = 78va] sunt impeditiva caritatis per quem modum, ut supradictum est, paupertas pertinet ad perfectionem vitae. Est autem sciendum quod opera virtuosa non solum pertinent ad perfectionem vitae essentialiter, sed etiam pertinent ad perfectionem vitae cooperative sive instrumentaliter, quia opera virtutum sunt quaedam perfectiones in se et promovent etiam ad augmentum virtutum et faciunt ad conservationem earum ; sic [V = 188vb] ergo dictum est de perfectione personali. Quantum autem ad perfectionem status sciendum quod status dicitur modus vivendi ad quem quis se obliget voto solemni, sicut patet in professione religionis et ordinatione episcoporum, unde etiam status qui importat quamdam immobilitatem, importat ex nomine suo hanc obligationem, unde etiam perfectio status sive etiam status perfectionis importat obligationem ad talem modum vivendi qui importat opera virtuosa et cooperantia ad ea et praecipue ad opera caritatis, sive elicita sive imperata ; et tanto unusquisque status dicitur perfectior, quanto modus vivendi magis importat ea quae pertinent ad caritatem Dei et proximi promovendam et conservandam et tanto minus perfectus quanto minus talia importat ; hoc de primo.

Quantum ad secundum sciendum quod quidam dicunt quod status religionis est status perfectionis acquirendae ; status vero praelationis est status perfectionis exercendae, et hoc tangitur a venerabili doctore fratre Thoma in Secunda Secundae [1]. Hoc autem videtur mihi posse bene

---

6 est *P* : erat *VV'* : fuit *M* 7 illis *om. M* 7 Christus habuit *P* 12 personalem *om. P* 13 earum *VV'M* : eorum *P* 13 est *om. P* 14 alia autem *om. P* 17 et *addidi* 22 quidem quaedam *add. M* 22 in se *VV'M* : vitae *P* 27 etiam *add. P* 29 unde etiam *add. P*

---

(1) THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.*, II^{a}, II^{ae} q. 185 art. 1 ad. 2.

et male intelligi ; et accipiendo primo quantum ad statum religionis de qua nunc agitur, si intelligatur quod sit status perfectionis acquirendae, sic quod non sit etiam status perfectionis exercendae quantum ad opera perfectionis quae homo exercet in se ipso, non haberet veritatem, quia omnis religio, sive sit [V = 189ra] dedicata vitae contemplativae sive activae, ordinatur ad exercenda opera virtuosa, quae homo exercet in se ipso, puta ad orandum et meditandum de Deo, quod pertinet ad vitam contemplativam, vel etiam opera virtuosa quae homo exercet in subveniendo proximo, quod pertinet ad vitam activam. Si autem intelligatur quod religio sit status perfectionis acquirendae et non exercendae, sic quod talis status pertinet ad hoc quod homo in se ipso perfectionem promoveat et conservet et ea vitet quae nata sunt hoc impedire, et si status non exercendi perfectionem in alium sicut quantum est ex ratione et obligatione status sui, isto modo esset verum, quod status religionis non est status exercendi perfectionem in alium. Hoc enim pertinet ad illos qui habent alios purgare, illuminare et perficere [1], ministrando sacramenta, corrigendo et docendo ; et sic patet de secundo, quia scilicet status religionis est status in quo habet homo promovere et conservare in ipso propriam perfectionem exercendo opera activa vitae et contemplativae.

Quantum ad tertium, scilicet ad quaestionem, sciendum quod quando quaeritur utrum habere res temporales quantum ad proprietatem et dominium diminuat de perfectione religionis, pono duas conclusiones. Prima est ista : quod habere temporalia in communi in quantum sunt necessaria fini ad quem quaelibet religio in[V = 189rb]stituta est, non diminuit de perfectione debita illi religioni sic habenti in communi. Secunda conclusio est quod illa religio quae est ordinata ad finem minus indigentem istis temporalibus, caeteris paribus, est perfectior. Primam conclusionem primo probo absolute, videlicet quod habere temporalia in communi secundum exigentiam finis ad quem religio ordinata est non diminuit de perfectione debita religioni, et hoc probatur sic, quia quantitas perfectionis uniuscuiuscumque rei ordinatae ad finem accipitur penes proportionem illius rei ad suum finem ; sed unaquaeque religio est res ordinata ad aliquem finem, ergo quantitas perfectionis debitae cuicumque religioni est accipienda penes proportionem eius ad finem, sed proportio uniuscuiusque religionis ad finem suum necessario requirit secundum statum vitae praesentis temporalia secundum aliquam mensuram necessariam in ordine [P = 78vb] ad finem illum, ergo etc. Se-

---

2 si *VV'M* : et *P* 7 et meditandum *om. P* 9 quod *VV'M* : quae *P*
11 homo *VV'M* : non *P et ab alia manu del.* 13 si *VV'M* : sic *P*
13 sicut *P* : sic *VV'M* 17 sacramenta *P* : sacram *VV'M* 17 et^{2} *om. VV'M* 17-18 scilicet quia *P* 28 caeteris *om. P* 29 probo primo*P*
29 absolute *VPM* : sabsolute *V'* 31 perfectionis *om. M*

---

(1) *Cf.*, Pseudo-Dionysius, *de Ecclesiastica Hierarchia*, 5, *P.G.* 3. col. 166.

cundum, scilicet quod habere ista quantum ad dominium non diminuat de perfectione religionis, probo breviter sic : quia habere ista in communi quantum ad usum facti non diminuit de perfectione religionis ; ergo nec habere ista quantum ad dominium et proprietatem diminuit de perfectione praedicta. Antecedens patet, quia nullus dicit habere ista quantum ad usum facti diminuere de perfectione religionis, alioquin oporteret [V = 189va] religiosos mori fame et frigore. Consequentia autem patet ex supradictis, nam ostensum est supra quod usus talium non potest separari a iure saltem in usu, nec etiam in rebus quae consumuntur ipso usu potest usus separari a iure in re. In rebus etiam in quibus usus potest separari a iure in re qua quis utitur, ostensum est quod carere iure non facit ad maiorem perfectionem quia, ut dictum fuit supra, necessitas reipublicae aliquando requirit quod respublica possit talia alienare, et non posse hoc in casu esset magis ad imperfectionem quam ad perfectionem.

Secunda conclusio, scilicet quo illa religio quae minus indiget talibus, caeteris paribus, est magis perfecta, probatur sic : quia ille status in quo mens minus distrahitur a spiritualibus est magis perfectus, sed status qui minus requirit ista temporalia, minus distrahit mentem a spiritualibus quanto minus requirit ista, ergo etc. Maior de se patet ; minor etiam faciliter patet, quia temporalia, quanto maiora sunt, tanto magis nata sunt distrahere mentem a spiritualibus et quia religiones dedicatae vitae contemplativae minus requirunt ista, ideo, caeteris paribus, perfectiores sunt religionibus deputatis vitae activae. Unde licet habere abundantiam temporalium [V = 189vb] non diminuat de perfectione debita religionibus ordinatis ad hospitalitatem et militiam, quia finis earum requirit necessario talem abundantiam, tamen necessitas habendi talem abundantiam reddit statum talium minus perfectum quam sit status illorum quorum finis non necessario requirit talem abundantiam.

Ista autem veritas, videlicet quod habere in communi secundum exigentiam religionis, non diminuat de perfectione eiusdem, patet per Augustinum in fine *de Facultatibus Ecclesiae*, ubi dicit sic[1] : *Quando ea quae conferuntur ecclesiae non sacra credenda sunt, quibus non saeculi rebus luxuriose, sed sancte — ut deo consecratis — utuntur ad necessaria sacerdotes ut illis omnibus qui perfectionis amore sub uno constituuntur et sibi sua non vendicant ecclesiae ; facultas ad hoc ipsum collecta sufficiet ut quicquid omnibus occupationibus absoluti perficiant, fructus illius qu*

---

2 sic breviter *P*. in communi *om. M* 4 et proprietatem *in margine M* 4 non diminuit, non *add. et del M* 5 dicit *VV'M* : dicitur *P* 6 quantum *VV'M* : quantumcumque *P* 6 diminuere *VV'M* : diminuit *P* 9 in rebus *P* : a rebus *VV'M* 12 facit *VV'M* : potest *P* 14 alienare *VV'M* : alienari *P* 17 quia ille *VPM* : quenille *V'* 19 ista temporalia *add. V'* 20 quanto *VPM* : quia *V'* 24 licet *VV'M* : si *P* 25 diminuat *VV'M* : diminuit *P* 25 de perfectione *bis et del. V'* 27 earum *VV'M* : eorum *P* 29 illorum *VV'M* : aliorum *P* 30 ista *VV'M* : istas *P* 34 luxuriose *VV'M* : impiose *P* 36 vendicant *VV'M* : dedicant *P* 36 facultas *e* facultatas *V'* 37 perficiant *VV'M* : proficiant *P*

---

(1) Pomerius, *de Vita Contemplativa*, II, 16, P. L. 59 col. 461.

unus pro multis occupatus est, fiat atque ita ille qui sollicitudines omnium sub ss viventium portat in congregatione sua proficiente proficiant. Beda etiam super Actus Apostolorum dicit sic [1] : *Qui ita vivunt ut sint communia in domo coenobitae vocantur, quae vita tanto felicior est quanto statum saeculi futuri imitatur ubi omnia sunt communia, quia 'deus est omnia in omnibus'* [1].

Ad primum ergo in oppositum [V = 190ra] dicendum quod minor est falsa, accipiendo proprie retinere et relinquere, quia illi qui sunt de statu nichil habentium, nichil retinent et nichil relinquunt. Ita etiam si loquantur de illis quae dimiserunt ante assumptionem talis status, minor esset falsa quantum ad illos qui inordinate minus sibi retinerent et plus aliis relinquerent. Nunc autem nichil in communi vel in proprio retinere quantum ad praesens vel futurum non esset inordinatum, sicut etiam quantum ad usum facti non esset licitum nichil habere saltem pro omni tempore, licet ad modicum tempus posset esse.

Ad secundum dicendum quod in statu nichil habentium non esset aequalitas nec inaequalitas, quia utrumque supponit quantitatem in qua sint aequales et inaequales, quia inter nichil habentes nulla quantitas habetur, nec per consequens est ibi in re habita aequalitas vel inaequalitas.

Per idem patet ad tertium, quia omnis similitudo fundatur in aliquo positivo ; nichil autem habere nullum positivum dicit.

Ad quartum dicendum quod minor est falsa. [P = 79ra] Ad probationem eius dicendum quod inter habentes nulla res habetur aequaliter vel inaequaliter, quia nichil habetur. In statu autem coelesti habetur aliquid positivum quod habetur ab omnibus et singulis.

Ad quintum dicendum quod minor est falsa. Ad probationem dicendum quod homines in statu innocentiae habuerunt dominium super res inferiores iuxta illud (1) : *Dominamini piscibus maris*, etc. Etiam [V = 190rb] dictum est (2) : *De omni ligno quod est in paradiso, comede*, etc. Unde in tempore innocentiae si duraret etiam usque hodie, homo habuissent dominium et ius accipiendi necessaria vitae suae et uti eis. Quod autem dicitur contra hoc quod nullus poterat dicere : 'Hoc est meum', 'Hoc est tuum', non valet, quia homo non potuisset dicere : 'Hoc est meum quod non tuum', et econverso, tamen potuissent dicere : 'Hoc est nostrum'. Unde vere ipsi habuerunt dominium in communi super res necessarias usui suo, et propter hoc status ille qui habet dominium rerum in communi quantum ad necessaria vitae, quantum ad hoc est similis statui innocentiae.

---

3 sint *P* : sicut *VV'M* : 9 ita etiam *om.*. *VV'M* 17 aequales vel inaequales *VPM* : aequalitas vel inaequalitas *V'* 18 nichil habetur *add. P* 21 Ad tertium per idem patet *P* 23 dicendum *om. P* 24-25 nulla res... in statu autem *om. P* 26 et *om. P* 27-28 dicendum *add. P* 29 *post* maris, et volatilibus coeli *add. M* 30 etc. *om. P* 31 usque hodie etiam *P* 36 ipsi vere *M* 37 suo *add. P* rerum *om. P*

---

(1) Bede, *Retractat. in Actibus*, 4., *P.L.* 92 col. 1010 (much shortened).

(1) Genesis, 1, 28. (2) Genesis, 2, 16.

Ad sextum : quod diminuit de puritate paupertatis etc., dicendum quod, loquendo de paupertate absoluta sub hoc sensu quod paupertas maior est melior et magis faciens ad perfectionem vitae, sed paupertas illa magis facit ad perfectionem vitae quae magis proportionata est ad moderatam sustentationem vitae sine qua nec vita potest stare. Et si dicatur quod sufficit habere usum facti, et ego dico quod talis non potest esse licitus esse sine iure.

Ad septimum dicendum quod habere necessaria ad sufficientiam vitae diminuit de ratione paupertatis quae est carere superfluis, quae est paupertas proportionata perfectioni vitae.

Ad octavum dicendum [V = 190va] quod minor est falsa, quia dimittere in proprio et habere in communi non est dimittere et habere eodem modo, et ideo non facit processum talem ; non est seriosum quia non est processus ab eodem modo habendi in eundem modum habendi.

Ad nonum dicendum quod minor est falsa, quia non oportet quod homo semper dimittat suum ut mendicet alienum ; imo aliquando dimittit proprium ut habeat illud commune cum aliis, qui modus habendi est melior, dato etiam quod homo omnia sua daret pauperibus et carens omnibus intraret monasterium et ibi securius de elemosinis viveret. Non esset propter hoc onerosus illis de quorum elemosinis viveret, quia eis recompensaret per spiritualia suffragia quae plus valent quam corporalia ; sed verum est quod dimittere occupationem rei proprie ad vivendum in communi otiose esset imperfectionis, et quantum ad mendicantes illi qui nichil habent, quos oportet cotidie mendicare, magis sunt onerosi aliis qui habent in communi, quos non oportet sic cotidie mendicare.

Ad decimum, quod illud commune quod habetur a viventibus in communi, non est sic omnium de communitate indivise quod non est aliqua pars in illo communi quae habetur distincte ab isto et alia pars ab alio, sed quaelibet pars indistincte est omnium et singulorum, nec sequitur quod remaneat indivisum quin possit [V = 190vb] dividi per partes pro necessitate singulorum, nec oportet quod dividatur singulis aequaliter propter aequale ius singulorum, sed debet dividi secundum quod communitas, quae est domina, ordinat illud esse dividendum secundum necessitatem singulorum.

Ad undecimum dicendum quod, si vocatur habere divitias habere necessaria vitae, tales divitias non diminuunt de perfectione status sicut nec habere necessaria vitae, tamen stricte loquendo habere neces-

---

1 ad sextum dicendum *add. P* 4 proportio nata (*sic*) *P* 12 in proprio *PM* : noster proprio *VV'* 12 et habere *VV'P* : sed habere *M* 14 in eundem modum habendi *add. P* 16 semper quod homo *P* 16 dimittat *VV'M* : diminuat *P* 18 daret omnia sua *M* 19 omnibus *om. P* 21 corporalia *VV'M* : carnalia *P* 23 nichil *VV'M* : non *P* 24 aliis *VV'M* : illis *P* 28 habetur *VV'M* : habebatur *P* 30 remaneat *VV'M* : remanet *P* 31 quin possit — nec oportet *om. P* 31 quod *VV'M* : quia *P* 32 debet *VV'M* : rebus *P* 34 si vocatur *om. P spatio pro hiis verbis relicto* 34 habere divitias *P* 37 stricte — vitae *om. M*

saria vitae non facit divitem proprie nec pauperem. Unde Basilius super illud Lucae XII : *Congregabo omnia quae nata sunt mihi* (1), dicit sic (2) : *Si enim quilibet suae necessitatis sufficientiam recipiens relinqueret superfluum indigenti, non esset dives nec pauper,* sed verum est quod abundantes divitiae et maxime excessivae natae sunt diminuere de perfectione status.

Ad duodecimum dicendum quod aliquis potest dici proprietarius dupliciter : uno modo prout proprium distinguitur contra commune, et isto modo personam esse proprietariam dicit personam habere aliquid non in communi, sed tamen in proprio, et isto modo esse proprietarium diminuit de perfectione status. Alio modo potest aliquis dici proprietarius alicuius rei prout proprium distinguitur contra alienum, et isto modo habentes aliquid [P = 79rb] in communi dicuntur proprietarii, quia illud quod habent, non habent ut alienum, sed ut suum ; suum inquantum in communi, et proprietatem habere isto modo non diminuit de [V = 191ra] perfectione status. Illud autem quod adducitur in oppositum, quia scilicet homo in communi est ita homo sicut in particulari, non valet, quia ibi est duplex aequivocatio ; primo de communi, qui illa communitas qua homo est communis pluribus hominibus, est communitas praedicationis. Communitas autem de qua loquimur, est communitas possessionis secundum quam aliquid est possessio plurium. Secundo est aequivocatio de li 'proprie', quia quando dicitur in communi homo, est proprie homo, ibi 'proprie' accipitur non prout distinguitur contra commune vel alienum, sed prout proprie distinguitur contra metaphorice vel transumptive dictum, unde nichil facit ad propositum.

Ad tertiumdecimum dicendum quod aliquid pertinere ad singulos dupliciter potest intelligi : uno modo quod pertineat ad singulos sicut illud in quo singuli habent ius sine alio, et isto modo illud quod habetur in comm uni non pertinet ad singulos de communitate. Alio modo potest aliquid commune pertinere ad singulos de communitate sicut ad illos qui habent illud cum aliis, et isto modo quod habetur in communi pertinet ad singulos, nec diminuit sic habere de perfectione status.

Ad decimum quartum dicendum quod ille abbas de quo loquitur beatus Gregorius (3), non recusavit recipere necessaria vitae. Unde non dicitur

---

1 nec *VV'M* : sed *P* 2 quae *om. P* 7 12° *VV'M* : 22° *P* 9-10 personam --- isto modo *om. M per homoiot.* 10 isto modo *bis script. V* 11 diminuit, dimittit *prius et deinde in margine P* 14 illud *VPM* : istud *V'* 23 homo in communi *P* 23 non accipitur *M* 24 metaphorice *VV'M* : metaphoricam *P* 25 facit *add. P* 26 13° *VV'M* : 12° *P* 28 illud *VV'M* : illi *P* 28 isto *VV'M* : illo *P a* illud *prius et del. P* 30 aliquid *VPM* : aliquod *V'* 32 sic habere *add. P* 33 Gregorius *scripsi* : Augustinus *codd.*

---

(1) Luke, 12, 18.
(2) BASIL, *Homil. in illud Lucae , Destruam ' P.G.* 31, col. 275.
(3) cf. *supra*, p. 268.

quod noluerit recipere aliquas possessiones, sed quod recusaverit recipere tot quot offerebantur, quia forte excessivae possessiones offerebantur.

Ad secundum sic proceditur et arguitur : [V = 191rb] quod habere temporalia diminuit de perfectione praelatorum, quia illud quod diminuit de perfectione status minus perfecti, diminuit de perfectione status magis perfecti ; sed habere temporalia diminuit de perfectione status religionis quae est status minus perfectus quam status praelatorum, ergo etc. Maior patet, quia status magis perfectus continet quicquid perfectionis est in statu minus perfecto, et ideo nichil debet esse pertinens ad perfectionem in statu minus perfecto quod non contineatur in statu magis perfecto. Minor etiam conceditur ab omnibus et quantum ad hoc quod status praelatorum est perfectior quam status religiosorum. Praeterea, habere temporalia saltem in abundantia diminuit de perfectione vitae contemplativae, sed status praelatorum debet habere excellentissime perfectionem vitae contemplativae, ergo etc. Praeterea, habere temporalia diminuit de perfectione illius status qui requirit studium maximum, sed status praelatorum requirit studium maximum, ergo etc. Maior patet, quia cura temporalium multum nata est impedire perfectum studii ; minor etiam patet, quia praelatis incumbit ex officio potissime et maxime docere alios, quod non potest esse sine magno studio, ergo etc.

In contrarium est quia illud non diminuit de perfectione alicuius status ad cuius oppositum status ille non obligat, [V = 191va] sed status praelatorum non obligat ad oppositum eius, quod est habere temporalia etiam in abundantia, ergo etc. Maior patet, quia perfectio uniuscuiusque status in hoc consistit quod compleatur illud ad quod status obligat quia, quando fit, habetur quicquid pertinet ad perfectionem illius status. Minor etiam patet, quia in obligatione ad statum praelatorum non continetur quod obrenuntient rebus temporalibus. Hoc etiam patet per praelatos perfectissimos, sicut fuit beatus Silvester, beatus Gregorius et multi alii.

Responsio : Ad evidentiam istius quaestionis est sciendum quod aliud est quaerere utrum habere temporalia etiam in proprio diminuat de perfectione debita status praelationis, ita scilicet quod sic habere temporalia tollat aliquam perfectionem ad quam status praelationis obliget, et aliud est quaerere utrum abdicatio rerum temporalium et praecipue in proprio addita ad statum praelationis faciat [P= 79va] statum perfectiorem.

Si quaestio intelligatur primo modo, scilicet utrum habere temporalia etiam in proprio diminuat de perfectione status praelationis dicto modo, dicendum simpliciter quod non, quia illud non habet diminuere de per-

---

1 aliquas *VV'M* : aliqua *P* 4 diminuit *VV'M* : diminuat *P* 6 status *om. P* 9-10 ideo — magis perfecto *om. P per homoiot.* 9 esse *om. V'* 12 Preterea scilicet, scilicet *add. et del. V'* 17 debet habere, *prius* esse perfectior *V' et del.* 14 sed status — studium maximum *om. M* 18 cura *P* : cara *VV'M* 18 natum *codd.* : nata *scripsi* 28 temporalibus *add. alia manus M* 32 ista temporalia *add. P* 39 perfectione *om. P* 39 status *VVV'M* : statu *P*

fectione debita alicui statui quod non tollit aliquam perfectionem ad quam ille status obliget, sed habere temporalia etiam in proprio quantum ad ius et dominium non tollit aliquam perfectionem ad quam status praelationis obliget, ergo etc. [V=191vb] Maior patet, quia nulla perfectio est debita praedicto modo alicui statui nisi illa ad quam iste status obligat. Minor etiam faciliter patet, quia status praelationis non obligat praelatum ex debito ipsius status nisi ad exercendum ea circa subditum per quae subditus promoveatur ad perfectionem habendam, ministrando sacramenta, docendo et corrigendo, et etiam moriendo pro defensione perfectionis in subditis, si aliter non posset defendi ; sed nichil istorum importat aliquid contrarium possessioni et dominio temporalium, quia non importat abdicationem eorum, ergo etc. Si autem quaestio intelligeretur secundo modo ut, scilicet quaereretur utrum abdicatio temporalium addita ad statum praelationis faciat statum perfectiorem vel faciat personam existentem in statu magis aptam ad perfectionem, dico quod licet ad quantamcumque perfectionem vitae humanae non sit absolute necessaria abdicatio temporalium,sicut patuit in Abraham et in David, et hoc quantum ad effectum exteriorem, tamen abdicatio temporalium, praecipue quantum ad dominium in proprio, reddit hominem magis aptum ad perfectum perfectionis, sicut supra patuit in secundo articulo primae quaestionis quando quaesitum fuit utrum paupertas secundum exteriorem effectum instrumentaliter faciat ad perfectionem, sed illud quod instrumentaliter reddit hominem magis aptum ad perfectionem conservandam et promovendam additum [V = 192ra] alicui statui facit statum quantum est de se magis perfectum, ergo abdicatio temporalium addita ad statum praelationis facit statum comprehendentem utrumque magis perfectum quam si comprehendat alterum tantum. Est autem sciendum quod, licet status praelationis directe et per se ordinetur ad perfectionem inducendam in subditum, nichilominus tamen ordinatur ad promovendam perfectionem in ipso praelato, alioquin praelatus exercendo officium suum non mereretur, quod falsum est.

Ad primum in oppositum dicendum quod illa maior est vera quantum ad illud quod natum esset diminuere de statu perfectionis quantum ad illud quod pertinet ad perfectionem essentialiter et necessario. Nunc autem habere temporalia non diminuit necessario de eo quod est essentialiter perfectio, sed tollit illud quod instrumentaliter cooperatur ad perfectionem, scilicet abdicationem temporalium.

Ad secundum dicendum quod habere temporalia, etsi natum sit diminuere de perfectione vitae contemplativae, non tamen necessario,

---

1 perfectionem aliquam *P* 2 status ille *P* 6 ipsius *VV'P* : sui *prius M deinde* ipsius *ab alia manu suprascript.* 8-9 sacramenta *VV'M* : sacramento *P* 9 et corrigendo, et *om. P* 10 in *om. P* 13 scilicet *P* : supra *VV'M* 18 tamen *VV'M* : et non *P* 30 promovendam *om. P* 30 ipso *VV'M* : illo *P* 34 et *om. P*

quia ad habendam perfectionem vitae contemplativae sufficit abdicatio rerum temporalium quantum ad praeparationem animi sic, scilicet quod homo sit dispositus quod pro nulla re temporali obmitteret ea quae sunt Dei sive in vita activa sive contemplativa. Ad hoc autem abdicatio secundum exteriorem effectum non est necessaria, licet possit esse utilis.

Ad tertium dicendum quod habere temporalia non necessario im[V = 192rb] pedit studium necessarium praelato, quia ad tale studium sufficit abdicatio temporalium, quae est secundum praeparationem animi, ita scilicet quod praelatus sic sit dispositus quod pro nulla re temporali dimittat studium necessarium officio suo. Nec oportet praelatus occupari circa regimen temporalium, quia hoc potest fieri per alios.

Postea dicendum est ad quaestionem principaliter intentam, qua quaeritur utrum assertio... : et circa hoc quaeruntur duo. Primum est utrum Christus et apostoli habuerunt aliqua bona temporalia in communi quantum ad ius et dominium, saltem in communi. Secundum est utrum, dato quod sic, asserere oppositum sit haereticum.

Ad primum sic proceditur et arguitur : quod Christus et apostoli non habuerunt nec in proprio nec in communi aliquid quantum ad ius et dominium, ita quod ista propositio : Christus et apostoli nichil [P = 79vb] habuerunt in proprio et communi sit, simpliciter vera. Et arguunt quidam quod sic : primo quia illa propositio sit vera simpliciter in qua praedicatum convenit subiecto secundum potissimum esse subiecti, sed nichil habere in proprio vel communi convenit Christo et apostolis secundum potissimum esse, ergo etc. Maior patet per simile, quia sicut sanum dicitur simpliciter quod est sanum homini bene disposito in suo perfecto esse corporali — puta quod est sanum homini bene sano, est simpliciter sanum — ita etiam simpliciter [V = 192va] dicitur de unoquoque simpliciter quod sit tale quando praedicatum convenit subiecto secundum perfectum suum esse. Minor etiam probatur, et primo de Christo quia, sicut in illa decretali, *Exiit qui seminat*, etc. dicitur, Christus assumpsit aliquando personam infirmorum sicut quando habuit loculos, aliquando vero assumpsit personam perfectorum, sicut quando nichil habuit in proprio vel communi, ergo secundum hoc nichil habere in proprio vel communi convenit Christo secundum quod assumpsit personam perfectorum : sed illud quod convenit Christum secundum quod assumpsit personam perfectorum, convenit sibi secundum proprium suum esse, ergo nichil habere in proprio vel communi convenit Christo quantum ad perfectum suum esse, et sic patet minor quantum ad Christum. Eadem minor probatur quantum ad apostolos per diversas auctoritates sancto-

---

1 sufficit *VV' M* : sufficiat *P* 5 possit *P* : posset *VV'M* 6 non necessario temporalia *VV'M* 13 duo *om.* *V'* 16 oppositum asserere *P* 21 quidam *om.* *P* 24 post esse : sed nichil habere in proprio et communi convenit Christo et apostolis *add. et del* *P* 27 sano *VV'M* : sanato *P* 28 quod sit simpliciter *P* 30 qui *VV'M* : quae *P* 31 aliquando assumpsit *V'* 32 vero *VV'M* : autem *P* 32 perfectorum personam *M* 36 sed *P* : scilicet *VV'M*- 37 proprium add. *P*

rum. Quarum una est Eusebii [1], quae talis est, quod ipsi apostoli habebant in mandatis vitam extremae ducere paupertatis ut neque de nutrimento diurno curarent nec duas tunicas possiderent. Item ad hoc est auctoritas illius decretalis, *Exiit*, capitulo *Porro*, ubi dicitur sic [2] · *Dicimus enim quod abdicatio proprietatis omnium rerum*, etc. ; et sequitur : *Quamque primi fundatores militantis ecclesiae, prout ab ipso fonte, hauserunt involentes perfecte vivere per doctrinae et vitae ipsorum <alveos> quantum ad eos derivarunt.*

Secundo arguitur sic : quia virtutes integran[V = 192vb]tes statum perfectionis fuerunt eminentissime in apostolis, sed inter virtutes integrantes statum perfectionis est paupertas nichil habentium in proprio vel communi, ergo talis paupertas fuit in apostolis. Probatio maioris, quia in unoquoque genere illud quod est perfectionis in rebus, est eminentissime in principiis, sed apostoli fuerunt principia virtutum in militanti ecclesia, ergo etc. Minor etiam patet per illud Matthaei XIX [3] : *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, sed talis nichil sibi retinet in proprio vel communi, ergo etc.

Tertio arguitur sic : quia si apostoli habuerunt aliquid in communi, aut habuerunt hoc de hiis quae sibi reservaverant, aut de elemosinis mendicatis vel oblatis aut de acquisitis proprio labore, sed nullo istorum modorum habuerunt apostoli aliquid in communi, ergo etc. Maior patet per locum a sufficienti divisione. Minor probatur, et primo quantum ad primum membrum, quod scilicet sibi nichil reservaverunt de eo quod habuerant, quod patet per illud (4) : *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia*, etc. ; et de Matthaeo dicitur (5) : *Relictis omnibus, secutus est eum.* Quantum autem ad secundum et tertium membrum, illa minor probatur per Chrysostomum qui de laudibus Pauli dicit (6) : *Pecuniam*, inquit, *non possedit cum ipse saepe necessarium non haberet cibum.* Unde etiam ipsemet Paulus dicit de se ipso (7) :*Esurimus et sitimus usque adhuc* ; [V = 193ra] et per hoc etiam videtur quod de labore proprio vel de elemosinis non haberet unde posset habere cibum vel tegumentum. Et de Simone et Iuda dicitur in legenda eorum quod quando dux voluit eis conferre facultates pontificum, dixerunt quod nichil terrenum volebant possidere, quia eorum possessio in coelis erat.

---

1 rusebii *P* 1 quod *VV'M* : quia *P* 2 mandatis, *prius* commun i *et del. B* 4 capitulo primo, primo *add. et del. V'* 4 sect. Porro *add. M* 6 ab *VV'M* : aliquis P 7 in volentes *P* 7 quantum ad *add. P* 16 omnia — pauperibus *VV'M* : etc. *P* 17 nichil *om. M* 19 sibi et offerebantur *add. M* 23 nichil sibi *P* reservaverunt *VV'M* : reservantes *P* 29 ipsemet *om. P* 30 videtur *VV'M* : necessarium *P* 32 voluit *VV'M* : voluerit *P*

---

(1) Eusebius, *apud* THOMAS ; *Catena Aurea*, Luke, 9, 3.
(2) *Bull. Franc.* III, p. 407. (3) Matth. 19, 21.
(4) Matth., 19, 21. (5) Matth., 4, 20.
(6) CHRYSOSTOM, *de Laudibus Pauli, Homil.*, 4. *P.G.* 50, col. 491 ; Tocco, p. 56.
(7) I. Cor., 4, 11.

Quarto sic : apostoli habuerunt in praecepto et voto tenere paupertatem evangelicam, sed paupertas evangelica est nichil habere in proprio et communi, ergo etc. Maior quantum ad votum patet per illud Matthaei XIX (1) : *Ecce nos reliquimus omnia*, etc. Quod exponens Augustinus XVI *de Civitate Dei* dicit (2) quod tunc apostoli voverunt paupertatem evangelicam, etiam quantum ad praeceptum patet per illud quod dictum est eis (3) : *Nolite possidere aurum*, etc. Unde super illud Actuum III : (4) *Argentum et aurum non est mihi*, [P = 80ra] ubi dicit Augustinus (5) quod Petrus hoc dixit magistri praeceptum servans dicentis : Nolite possidere aurum, etc. Minor etiam patet per Eusebium dicentem (6) quod habuerunt in mandatis tenere paupertatem extremam, sed paupertas extrema est nichil habere in proprio vel communi, ergo etc.

Quinto sic : quia secundum Gregorium in Omelia loquentem (7) de Petro et Andrea tanta ab apostolis dimissa sunt quanta ab ipsis concupisci potuerunt, sed ipsi potuerunt concupiscere res temporales in proprio et communi, ergo utroque modo dimiserunt. Item patet per auctoritatem [V = 193rb] sacrae scripturae, et primo per illud Lucae VI (8) : *Vulpes foveas habent et volucres coeli nidos : autem filius hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Item Actuum tertio de Petro dicitur : *Argentum et aurum non est mihi* ; glossa *praeceptum magistri servans* (9). Item Matthaei x^{o} dixit Dominus Apostolis (10) : *Nolite possidere aurum neque argentum nec pecuniam in zonis vestris, non peram in via neque duas tunicas neque calciamenta neque virgam. Dignus est enim mercenarius cibo suo.* Idem probatur multis sanctorum auctoritatibus. Dicit enim Ieronymus in epistola ad Eustochium (11) : *Non poterat*, inquit, *habere Dominus illud quod prohibuerat in servis, dicens* : 'Nolite portare saculum neque peram neque panem' ; *et sic nichil habuit.* Item Ambrosius super Epistolam ad Corinthos (12) : *Mulieres*, inquit, *doctrinae dominicae desiderio et cupi-*

---

4 relinquimus *codd.* : reliquimus *scripsi* 7 etc. *VV'M* : neccaetera *P* 10 aurum *om. M* 10 etc. *om. P* 10 Eusebium *VV'M* : Anselmum *P* 18 coeli *om.P* 19 suum *om. P* 20 glossa *om. P* 22 tunicas *VV'M* : calciamenta *P* 52 Eustochium *VV'* : Eustachium *PM* 25 illud *om. P*

---

(1) Matth., 19, 27.

(2) Augustine, *de Civitate Dei*, XVII, 4. *P.L.* 41. col.530 ; *cf.*, Tocco, pp. 54, 74.

(3) Matth., 10, 9. (4) Acts, 3, 6. (5) Augustine, unknown

(6) This story is found, though only of Thaddeus, in Eusebius, *Hist.*, I. 13, *P. G.* 20 col. 119, whence it is reproduced by Bonaventura, *Apol. paup.*, 7, 33, *Opera.*, (Quaracchi) VIII, p. 283. Another variant is given by Aquinas, *Contra Impugnantes*, 16, ed. Mandonnet, p. 162. *Cf.*, Tocco, p. 54. 69, where Hervaeus' version is cited.

(7) Gregory *Homil. in Evang.*, I, 5. *P.L.* 76, col. 1095.

(8) Luke, 9, 58.

(9) Acts, 3, 6. (10) Matth., 10, 9.

(11) Jerome, *Ep.*, 22, 19. *P.L.* 22. col. 406.

(12) Ambrosiaster, *Comment. in Ep. ad Corinth.*, 9. *P.L.* 17. col. 229 ; *cf.*, Tocco, p. 53.

dine virtutum sequebantur apostolos ministrantes eis et sumptus et servitia sicut et salvatorem secutae sunt ministrantes ei de facultatibus suis.

Ex hoc sic arguitur quod Christus et apostoli acceperunt sumptus a mulieribus, sed hoc non fecissent si habuissent aliquid in proprio vel communi, ergo etc. Item Augustinus de verbo Domini, Sermone XII (1) : *Minimi*, inquit, *sunt qui omnia dimiserunt et secuti sunt Christum.* Item Ieronymus in epistola ad Nebuliam (2) : *Fac*, inquit, *quod fecerunt apostoli, vende omnia quae* [V = 193va] *habes et nudam solamque crucem sequaris.* Item Cyrillus super Matthaeum loquens de apostolis dicit sic (3) : *Vult eos carere qualibet mundana sollicitudine ut neque de ipso necessario pabulo et irrecuperabili curam aliquam gererent ut nec quicquam omnino ferre eis liceat.* Ex hoc patet quod si nichil ferre omnino eis licebat, nichil habebant in proprio vel communi. Item Augustinus super psalmos in originali sic dicit (4) : *Apostoli relinquentes omnia sua pauperibus, quod habebant distribuentes, sine divitiis in hoc saeculo remanserunt.* Ecce dicit *relinquentes omnia sua*, ergo nichil remansit nec in communi nec in proprio. Item Beda super illud Marci VI (5) : *Praecepit eis ne quid tollerent*, dicit quod ista praecepit Christus apostolis *ut securi non possiderent neque portarent huius vitae necessaria neque parva nec minima.* Item super illud Matthaei XVIII : *Aperto ore eius invenies staterem*, dicit Ieronymus (6) : *Hoc etiam simpliciter intellectum aedificat auditorem dum audit Dominum tantae fuisse paupertatis ut unde pro se et apostolo tributa redderet non habuerit, quod si aliquis obiicere voluerit quoniam Iudas in loculis portabat pecuniam?* Respondemus rem pauperum in usus suos convertere nephas putavit nobisque idem [V = 193vb] tribuit exemplum.

In contrarium est quod dicitur Iohannis XII°, ubi dicitur sic (7) :*Dixit autem hoc, non quia de egenis pertinebat ad eum, sed quia fur erat et loculos habens, ea que immittebantur, portabat.* Ex ista auctoritate patet quod Christus habuit loculos, et illa quae immittebantur in illis reservabat. Item secundo sic : Iohannis XIII° sic dicitur (8) : *Quidam enim putabant, quia loculos habebat, Iudas quod dixisset ei Iesus : Eme ea quae opus sunt*

---

2 ei ministrantes *V'* 2 de *om. M* 8 solamque *M* : solam quoque *VV'* : solam quia *V* 11 et *om. P* 15 distribuentes *VV'P* : distribuebant *P* 17 Marchi *VV'M* : Matthaei *P* 17 quod *VPM* : quid *V'* 18 portarent *VV'M* : paterent *P* 20 staterem *PM* : stateram *VV'* 22 tributa pro se *P* 26 in *om. P, longos patio relicto* 29 reservabat *e* reservant *corr. M*

---

(1) AUGUSTINE, *Sermo* 113, *P.L.* 38. col. 648.

(2) JEROME, *Ep.*, 120. (ad Hedibiam) *P.L.* 22. col. 985.

(3) Not found.

(4) Not found.

(5) BEDE, *in Marci Evang.*, II. 6. *P.L.* 92. col. 187 ; *cf.*, Mark 6, 8.

(6) JEROME, *Comment. in Evang. Matth.*, III. 18. *P.L.* 26. coll. 127-8 ; Matth., 17, 26.

(7) John, 12, 6. (8) John, 13, 29.

nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret. Ex hoc apparet quod Christus habebat pecuniam ad emendum illa quae erant necessaria pro se et suis ; sed habens sic pecuniam quod possit commutare et dare est habere eam quantum ad ius et dominium, ergo etc.

Responsio : Ad evidentiam istius quaestionis [P = 80rb] sciendum quod in Christo fuit duplex natura, scilicet divina et humana. Potest ergo quaeri de iure debito Christo quantum ad divinam naturam vel quantum ad humanam tantum. Si quaeratur de iure debito Christo quantum ad naturam divinam, sic patet manifeste quod omnis creatura est sua quantum ad ius et dominium plenissimum. Unde dicitur in Psalmis (1) : *Domini est terra et plenitudo eius.* Item (2), *Si esuriero, non dicam tibi : meus est enim orbis terrarum et plenitudo eius.* Si autem quaeratur de iure debito Christo quantum ad humanam naturam, distinguendum est adhuc [V = 194ra] de iure sic sibi debito in rebus humanis, quia ius in talibus rebus potest sibi competere dupliciter, scilicet aut ratione sui aut ratione aliorum qui bona sibi conferebant. Si primo modo quaeratur utrum Christus habuit ius in rebus talibus, scilicet secundum naturam humanam, dico quod secundum humanam naturam debetur sibi ius in talibus potius quam debeatur ius cuicumque domino in servo eius iuste acquisito et in rebus ipsius servi, et hoc debetur sibi ratione redemptionis, quia potius ius debetur illi qui hominem iuste damnatum quantum ad mortem corporis et animae liberat ab utraque morte in illo homine liberato quam debeatur cuicunque liberanti hominem iuste damnatum quantum ad mortem corporis ab ipsa morte in homine sic liberato, sed liberanti hominem iuste damnatum quantum ad mortem corporis ab ipsa morte corporali debetur ius in sic liberato tanquam in servo et in rebus eius tanquam in rebus servi, ergo Christo secundum humanam naturam ratione redemptionis totius generis humani in omnibus hominibus et in bonis eorum, debetur ius tanquam in servis suis et in bonis servorum suorum. Nec habere tale ius in bonis diminuit de perfectione Christi in aliquo, quia possidere quamcumque bonorum abundantiam non posset movere voluntatem eius ad inor [V = 194rb] dinatum amorem eorum nec distrahere mentem ab hiis quae sunt bona animae. Unde Christus assumpsit paupertatem non in bene vivendi subsidium, sed ad exhibendum nobis exemplum qui nati sumus male affici ad divitias temporales. Et sic patet quale ius habet Christus ratione sui in rebus humanis.

---

8 tantum *om...* P. 12 terrarum *VV'M* : terrae *P* 14-15 sic sibi - -- sibi competere *om. P* 16 conferebant sibi *M* 19 eius *VV'M* : suus *P* 20 debetur *om. P* 23 debeatur *om. M* 24-25 in homine --- ab ipsa morte *om. P per homoiot.* 26 corporali *VV'P* : corporis *M* 28 omnibus *om. P* 29 suis *om. P* 30 suorum *om. P* 30 habere *VV'M* : habetur *P*

---

(1) Ps., 23, 1. (2) Ps., 49, 12.

Quantum autem ad secundum principale, quale scilicet ius habuit Christus in rebus venientibus in usum huius vitae ratione aliorum qui sibi talia conferebant, et quale ius etiam habuerunt etiam ipsi apostoli in rebus oblatis ipsis, vel mendicatis vel labore proprio acquisitis, de quibus est principalis intentio quaestionis, dicunt quidam quod Christus et apostoli in talibus bonis habuerunt solum nudum usum facti et nullum ius penitus vel dominium. Quantum ergo ad talia bona quae veniunt in usum vitae humanae, quod Christus et apostoli talia habuerunt de facto, nullus potest negare, nisi velit negare sacram scripturam. Et primo hoc patet de pecunia, nam dicitur Iohannis XII° de Iuda [1] : *Dixit autem hoc, non quia de egenis pertinebat ad eum, sed quia fur erat et loculos habens, ea quae immittebantur, portabat.* Ergo secundum hoc Christus habuit loculos pro se et apostolis. Iohannis etiam XIII° dicitur quod quando Christus dixit [2] : *Quod facis, fac citius. Hoc autem nemo scivit discumbentium ad quod dixerit ei. Quidam* [V = 194va] *autem putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus : Eme ea, quae opus sunt nobis ad diem festum ; aut ut egens aliquid daret.* Istud autem non putassent discipuli nisi Iudas haberet unde posset emere necessaria ad diem festum et unde posset aliquid dare egenis. Dicitur etiam eiusdem IIII° [3] : *Discipuli autem eius abierant in civitatem ut cibos emerent* ; ergo habebant unde cibos emerent. Emptio autem communiter fit per pecuniam. Certum etiam est quod Christus et apostoli habuerunt indumenta quibus utebantur, domum etiam quantum ad usum inhabitandi vel quiescendi quandoque habuerunt, nisi semper fuerunt sub divo.

Quod autem habuerunt ius in usu quantum ad immobilia quibus aliquando utebantur et quod habuerunt ius in usu et in rebus quibus utebantur quantum ad bona quae consumantur usu suo statim, sicut cibum et potus, sive consumantur usu suo et tractim sicut vestimentum, probo [P = 80va] primo rationibus, deinde auctoritatibus. Quantum ad primum intendo probare propositum ex tribus : primo ex usu talium, secundo ex modo habendi talia, tertio ex parte causae propter quam dicerentur

---

1 quale *om. P* 3 etiam *add. P* 3 apostoli ipsi *P* 4 mendicatis *VV'M* : mendiatis *P* 4 quibus *VV'M* quaesititis *P* 5 intentio *VV'M* : dubitatio *P* 6 solum *om.* 8 humanae vitae *M* 10 XII *add. P* 10 autem *VV'M* : quando *P* 12 immitebantur *VV'P* : mittebantur *M* 13 etiam *om. P* 14 dixit *VV'M* : dicit *P* 14 facis *VV'M* : facit *P* 14 fac *VV'M* : facit *P* 14 Hoc autem *VV'M* : sed ipsi *P* 15 dixerit *VV'M* : dixit *P* 18 nisi *VV'M* : quod *P* 20 habierunt *P* 20 habebant *VV'M* : haberent *P* 20 unde *VV'M* : ut *P* 22 etiam *VV'M* : eius *P* 24 fuerunt *P* : fuerint *VV'M* 24 divo *VV'M* : dubio *P* 24 usu *VV'M* : usum *P* 27 cibum *VV'M* : cibus *P* 29 primum *VV'M* : primam *P*

---

(1) John, 12, 6.
(2) John, 13, 27-29. (3) John, 4, 8.

abdicare talia quantum ad ius, quarto ex hoc quod apostoli debebant ius in alios transferre.

Primo arguo ex parte usus, et primo quantum ad usum immobilium in quibus separatur ius in usu a iure in re, quia nullus usus licitus potest [V = 194vb] separari a iure in usu, sed constat quod in immobilibus aliquibus Christus et apostoli habuerunt usum licitum, ergo habuerunt ius in usu talium. Maior patet ex illo articulo quo quaeritur utrum ius possit separari ab usu, ubi ostensum est quod impossibile est in quacumque re mobili vel immobili separari usum licitum a iure in ipso usu. Minor etiam patet, videlicet quod Christus et apostoli habuerunt aliquod usum in aliquibus immobilibus, sicut in domibus in quibus quiescebant, nisi ponamus quod semper fuerunt sub divo. Constat etiam quod non habuerunt usum nisi licitum, quia oppositum dicere nephas esset.

Secundo probo quod ipsi habuerunt ius in rebus quae consumuntur usu suo non solummodo in ipso usu, sed etiam in re qua utebatur, et hoc probo sic : quia in rebus quae consumuntur usu suo non potest separari ius ab usu licito, nec etiam econverso, quia scilicet in talibus non potest separari usus licitus a iure in usu et etiam in re qua quis utitur, sed constat quod in talibus rebus, puta in victu et vestitu et in pecunia qua talia emuntur, habuit Christus et apostoli usum licitum. Et constat etiam quod tales res consumuntur usu suo sicut victus et vestitus, vel saltem alienantur sicut pecunia, ergo Christus et apostoli habuerunt ius in usu talium rerum et etiam in ipsis rebus. Maior patet ex illo articulo supradicto in quo quaesitum est utrum usus possit separari a iure. Minor etiam patet, scilicet quod Christus [V = 195ra] et apostoli habuerunt in talibus rebus usum, et constat quod non, nisi licitum.

Deinde probo idem ex parte modi habendi, et arguo sic : quia quaero utrum Christus et apostoli tales res quae consumuntur suo usu de quibus nunc loquitur, habuerunt aliter quam alii homines aut non. Si non, ergo quilibet alius homo poterat accipere res illas et uti eis sicut Christus et apostoli, quod est satis irrationale, quod ipsi usurparent sibi quod commune erat cuilibet sicut ipsis. Si autem aliter habebant illas res quam alii homines, quaero per quem modum habebant aliter quam alii homines, quia scilicet ipsi habebant ius in illis rebus et non alii, aut quia actualem detentionem haberent in illis rebus sine quocumque iure utendi vel detinendi. Si primo modo, habetur propositum, scilicet quod ipsi habebant ius in illis rebus ; si secundo modo, scilicet quod ipsi haberent actualem detentionem in rebus illis sine quocumque iure detinendi, quaero utrum illa bona computabantur in bonis alicuius aut nullius. Si computabantur in bonis nullius, tunc ipso facto occupanti concedeban-

---

1-2 quarto ex hoc quod apostoli debebant ius in alios transferre *om. P* 7 Maior *VV'M* : minor *P* 10 aliquod *om. P* 11 nisi *erasum P* 12 etiam *VV'M* : autem *P* 15 scilicet usu *add. P* 17 ius ab usu *prius V'* : ius ab usu *del. et* usu *in* usus *corr. V'* 18 etiam *PMV'* : *erasum V* re qua *VV'M* : quibus *P* 19 in vestitu *add. P* 24 separari possit *M* 31 irrationale *VV'P* : irrationabile *M* 33 alii *VV'M* : illi *P* 34 ipsi *om. P* 34 alii homines *add. M*

tur, et per consequens ipso facto quod apostoli occupabant, habebant in eis ius ; si computabantur in bonis alicuius, aut ipsi detinebant illa bona de licentia illius aut non. Si non, ergo occupabant bona alterius sine licentia et voluntate illius, scilicet domini rei, et hoc non potest esse, [V = 195rb] quia fuisset usurpatio iniusta rei alienae, quod non fuit in Christo nec in apostolis. Si autem de licentia domini talia detinebant, sequitur quod habebant ius talia saltem detinendi, et tunc quaero ulterius utrum dominus rei talis concederet eis licentia solum detinendi et nichil aliud faciendi vel concederet <licentiam> detinendi et utendi et usu consumendi. Si primo modo, ita quod concederet eis res illas solum ad detinendum in manibus suis vel in locis suis et nichil aliud faciendum, sequitur quod ipsi licite non poterant nisi detinere, quod est falsum, quia illis rebus manifeste usi sunt con [P = 80vb] sumendo, alienando quocumque modo erant eis utilia ad convertendum in utilitatem suam. Et constat quod licite sic usi sunt nisi ponatur quod peccaverint in ipso usu, quod est falsum, et etiam hoc derisorium, videlicet quod Christus et apostoli occupaverint se ad detinendum res aliorum sine quocumque usu vel fructu in illis. Si autem ponatur secundus modus, scilicet quod dominus rerum illarum concesserit eis res illas non solum quantum ad detinendum, sed etiam ad usum et quantum ad convertendum in utilitatem suam pro libito suo, tunc sequitur quod ipsi habuerunt ius in rebus illis quantum ad omnia ista, quia unicuique in rebus alicuius domini rei acquiritur ius quantum ad omni illa quantum ad quae dominus rei confert rem alteri, sed secundum ypo[V = 195va]thesim dominus rerum conferebat eis res illas quantum ad omnia praedicta, ergo etc. ,

Ad hoc dicunt quidam quod Christus et apostoli habuerunt res venientes in usum vitae humanae quantum ad omnem usum quantum ad quem dominus talium rerum potest uti eis, scilicet consumendo, alienando, praecipue quantum ad res quae consumuntur usu suo, et hoc quantum ad nudum usum facti, non autem quantum ad ius, quia Christus et apostoli non erant capaces illius iuris, et hoc declarant quia ipsi erant obligati ad oppositum, scilicet ad non habendum tale ius et voto et praecepto. Primo declarant per illud Matthaei XIX [1] : *Ecce nos relinquimus omnia*, ubi dicunt apostolos renuntiasse voto omni iuri in rebus temporalibus. Secundum declarant per illud Matthaei X [2] : *Nolite possidere aurum neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via neque duas tunicas neque calciamenta neque virgam. Dignus est enim operarius cibo suo*, ubi dicunt

---

2 eis *VV'M* : ea *P* 5 jus *VV'M* : nisi *P* 2 usurpatio *VV'P* : occupatio *M* 6 talia *add. P* 6 detinendi saltem *P* 7 quaero *om. V'* 9 concederet *P* : concedet *VV'M* 9 licentiam *addidi* 11 suis *add. P* 13 ipsi *VV'M* : ipsa *P* 19 concesserit *VV'M* : concessit *P* 27 ad quem *in margine M* 28 rerum talium *P* 30 ius *VV'M* : res *P* 32 et praecepto et *om. P* 34 in talibus rebus *post* temporalibus *add. M* 35 x. *VV'M* : 5 *P*

---

(1) Matth., 19, 27. (2) Matth., 10, 9-10.

Dominum interdixisse sub praecepto apostolis ne haberent aliquod ius in rebus temporalibus.

Haec autem responsio videtur mihi multum irrationabilis, videlicet quod aliquis obligetur voto vel praecepto ad carendum iure in illis quorum usus est in praecepto ; sed usus rerum temporalium quantum ad necessaria vitae sunt in praecepto, ergo obligare se ad nullum ius vel etiam praecipere quod nichil iuris in talibus [V = 195vb] habeatur satis videtur irrationabile, et hoc patet dupliciter. Primo, quia cum ita sit, sicut supradictum est, quod ius in talibus sive quantum ad usum sive quantum ad ipsam substantiam rei nichil aliud sit quam potestas utendi licite talibus, sequitur quod usus talium sine iure est illicitus, sed praecipere quod homo careat eo sine quo usus talium est illicitus, est praecipere quod careat totaliter usu temporalium talium vel quod exerceatur usus istarum rerum illicite quorum utrumque est illicitum, et contra Domini praeceptum. Ergo dicere quod praecepto divino prohibeatur aliquis ne ius habeat in talibus est dicere quod Deus praecepit illicitum et praecepto suo de sustentatione vitae contrarium.

Secundo, quia secundum omnes ius in rebus temporalibus ordinatur ad usum earum tanquam ad finem et praecipue quantum ad usum necessarium pro sustentatione vitae, ad quem quidem usum homo obligatur praecepto divino ; sed nulla res habet ordinem per se loquendo ad aliquem finem nisi sit tale quod finis non possit haberi sine eo vel saltem non aeque bene, aliter enim frustra ordinaretur ad finem, ergo praeceptum illud quo praeciperetur alicui carere iure in rebus temporalibus esset praecipere carentiam illius sine quo usus temporalium non potest vel simpliciter haberi vel saltem aeque bene. Tale autem praeceptum videtur irrationabile, videlicet praecipere finem et praecipere carere eo sine quo finis vel simpliciter non potest haberi vel [V = 196ra] saltem aeque bene. Et idem etiam sequitur de voto, quod scilicet illud votum esset irrationale et illicitum quo aliquis obligaret se ad carentiam illius sine quo usus temporalium, et praecipue quantum ad hoc quod est in praecepto vel simpliciter, non posset haberi vel non aeque bene. Nec unquam Christus fecit tale praeceptum, ut dicunt isti, nec etiam aliquis apostolus vovit tale votum. Quod autem dicitur Matthaei xix^{o} (1) : *Ecce nos*

1-2 sed usus.... praecepto *om. P per homoiot.* 7 praecipere *VVM* : praecipue *P* 7 quod *VV'M* : enim *P* 7 iuris *VV'P* : iurium *M* 7 habeatur *VV'M* : habetur *P* 8 cum *add.* 10 ipsam *om. P* 10 talibus *om. M* 11 praecipere *VV'P* : praecipue *M cum cruce signatum* 11-12 sed --- illicitus *om. V per homoiot.* 13 temporalium *add. P* 13 exerceatur *VV M* : exerceant *P* 14 quorum --- illicitum *bis scripsit P* 15 praecepto divino *VV M* : praeceptum divinum *P* 29 carere *om. P* 29 sequitur *om. P* 30 quo *VV'M* : quod *P*

---

(1) Matth., 19, 27.

relinquimus omnia, intelligendum est quantum ad abdicationem temporalium, [P = 81ra] in proprio, non autem quantum ad abdicationem totalem tam in proprio quam in communi, et hoc est quod habetur Actuum iii^{o} (1), ubi dicitur : *Nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia*, et sequitur (2) : *Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant et ponebant ante pedes apostolorum ; dividebant autem singulis prout unicuique opus erat.* Ecce hic habetur expresse quod erant eis omnia communia et habebant omnia in communi. Unde, et Augustinus in Regula dicit (3) : *Sic enim legitis in Actibus Apostolorum* (1), ' quia erant omnia communia'. Quaero ergo de isto pronomine 'eis', ad quos refertur, utrum ad apostolos vel aliquos alios. Non ad aliquos alios, quia 'ante' non praemittitur de quibuscumque aliis ad quos hoc posset referre, quia ibi dicitur : *Sic enim legitis in Actibus Apostolorum*, [V = 196rb] 'quia erant eis omnia communia', ita quod secundum intentione Augustini apostolis erant omnia communia et per consequens habebant aliquid in communi. Nec potest illud exponi, scilicet quod 'erant illis communia' de turba credentium et non de apostolis, quia expresse hoc exponit Augustinus de apostolis.

Sciendum etiam quod multa talia de abiectione temporalium et parentum et aliorum amicorum carnalium dicuntur in evangelio quae intelliguntur sunt quantum ad praeponendum Deum talibus secundum animi praeparationem ; non autem intelliguntur quantum ad abiiciendum praedicta secundum effectum exteriorem. Verbi gratia, Lucae xiii^{o} (4) : *Si quis venit a me et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc et autem animam suam, non potest meus esse discipulus*, quod quidem non esset accipiendum quod tales quantum ad naturam odiamus qui praecipimur diligere inimicos, sed secundum beatum Ambrosium (5) sic intelligendum ut Deo paren-

3 totalem *add. et del. V* : totalem *PMV'* 3 autem *om. P* tam *M* : quam *VV'P* 3 proprio *VV'M* : Christo *P* 3 quam *VV'M* : vel *P* 4 quae possidebat *om. P* 6 afferebant *VV'M* : offerebant *P* 7 quae *bis scripsit P* 7-8 dividebant *VV'M* : videbant *P* 8 singulis *VV'M* : simul Christianis *P* 8 prout *om. P* 9 et *VV'M* : quia etiam *P* 11 communia *om. P* 11 pronomine *VV'M* : quo nominatur *P* 12 quos *VV'M* : quod *P* 13 ante *VV'M* : aut *P* 13 quos *VV'M* : quod *P* 17 aliquid *VV'M* : quid *P* 20 temporalium *VV M* : talium *P* 20-21 parentum *prius* praesent. *et del. V* 21 dicuntur *VV M* : ponuntur *P* 22 talibus deum *P* 23 animi *om. P* intelliguntur *VV M* : intelligitur *P* 25 Si *VV'M* : dicitur *P* 26 adhuc *VV M* : ad hoc *P* 27 esset *P* esse *VV M* 27 accipiendum *VV'P* : intelligendum *prius M, deinde* accipiendum *ab alia manu suprscript.* 28 inimicos *VV'M* : in istis *P*

(1) Acts, 4, 32. (2) Acts, 4, 34.
(3) Augustine, *Regulae ad Servos Dei, P.L.* 32 col. 1379.
(4) Luke, 14, 26.
(5) Ambrose, *Exposit. in Evang. Lucae*, VII, 201, *P.L.* 15, col. 1753.

tum amore non desistamus, ita scilicet quod praeponamus Deum amori carnali parentum. Super illud etiam Marci x (1) : *Amen dico vobis, nemo est qui reliquerit patrem*, etc., dicit Theophilus (2) : *Haec autem dicens non innuit ut patres relinquamus, non adiuvantes eos neque ut ab uxoribus separemur, sed nos instruit praeferre honorem Dei saecularibus rebus.*

Quod autem secundo adducunt illud Matthaei x : *Nolite* [V = 196va] *possidere aurum*, etc., non sic accipiendum est quasi Dominus interdixerit eis simpliciter et universaliter habere quodcumque ius in rebus temporalibus, sed hoc ideo dicit quando misit eos ad praedicandum ut, absoluti ab omni cura temporalium ne praedicatio impediretur, scirent ea eis deberi ab illis quibus praedicaturi sunt. Unde beatus Ieronymus super illud verbum : *Dignus est enim operarius mercede sua*, dicit sic : *Et quia quodam modo nudos et expeditos ad praedicandum apostolos miserat et dura videbitur esse conditio magistrorum, severitatem praecepti sequenti sententiam temperavit, dicens* : 'Dignus est operarius cibo suo', *quasi diceret* : 'Tantum accipite quantum in victu et vestitu necessarium vobis est'. *Unde apostolus* : 'Habentes victum et vestitum hiis contenti simus', *et alibi* : 'Communicet is qui cathezizatur ei qui se catechezizat in omnibus bonis', *ut quibus discipuli seminant spiritualia, consortes faciant eas carnalium suorum, non in avaritiam, sed in necessitatem.* Item Chrysostomus super illud verbum dicit sic : *Deinde ut non dicant apostoli mendicantes : Ergo nos iubes vivere et in hoc verecundarentur monstrat eis hoc debitum esse operarios eos vocans et quod datur mercedem appellans.* Item Augustinus super illud verbum (6) : *Nolite possidere*, etc., [V = 196vb] dicitur sic (7) : *Vel aliter cum diceret dominus* : 'Nolite possidere aurum, etc.,' *continue subiecit* : 'Dignus est

---

1 quod *VVP* : ut *M* 1 amori *VV'M* : amoris *P* 3 patrem *om. P* 3 haec *P* : hea *VVM* 5 uxoribus *VV'M* : uxore *P* 6 rebus *add. P* 14 et *om. P* 14 expeditos *VM* : expeditos *bis V'* : impeditos *P* 15 esse *om. P* 13 sequenti sententia *VV'M* : sequentis sententiam *P* 17-18 vobis in victu etc. *P* 18 unde *om. P* 18 habentes *VV'* habentem *PM* 19 alibi *VV'M* : qualibet *P* 19 simus *VV'M* : sumus *P* 19 is, hiis *codd.* : is *auctor citatus* 20 bonis omnibus *P* 20 quibus *VV'M* : quorum *P* 21 consortes *VV'* : consortem *PM* 23 mendicantes *VV'M* : mendicaret *P*

---

(1) Mark, 10, 29.

(2) Theophylactus, *Enarr. in Evang. Marci*, X, *P.G.* 123, col. 603.

(3) Matth., 10, 9-10.

(4) Jerome, *Comment. in Matth.*, I, 10, *P.L.* 26, col. 65 : *cf.*,I. Tim. 6, 8 : Gal. 6. 6.

(5) *Cf.*, Chrysostom, *Homil. in Matth.*, 32, *P.G.* 57, col. 382-4.

(6) Matth., 10, 9-10.

(7) Augustine, *de Consensu Evangelistarum*, II 30, *P.L.* 34, coll. 1113-4 ; *cf.*, I Thess., 2, 9.

operarius cibo suo', *unde satis ostendit cur eos possidere hoc aut ferre noluerit, non quod necessaria non sint sustentationi vitae huius, sed quia sic eos mittebat ut eis hoc deberi demonstraret ab illis quibus evangelium credentibus annuntiarent tanquam stipendia militantibus. Apparet autem hic non ita praecepisse Dominum tanquam evangelistae vivere non debeant quam eis praebentibus quibus annuntiant* [P = 81rb] *evangelium, alioquin contra hoc praeceptum fecit Paulus qui victum de manuum suarum laboribus transigebat, sed apparet potestatem dedisse Dominum apostolis in qua scirent ista sibi deberi. Cum autem a Domino quod imperatur nisi fiat, inobendientiae culpa est ; cum autem potestas licet cuique non uti et tanquam de suo iure recedere. Hoc ergo ordinat Dominus, quia qui evangelium annuntiant, de evangelio vivant, illa apostolis loquebatur omnia deberi ministris suis nulla superflua requirentibus.* Et si dicatur quod illud debitum de quo loquuntur Chrysostomus et Augustinus, intelligitur quantum ad debitum gratitudinis, non autem quantum ad debitum iuris, [V = 197ra] non valet, quia et Chrysostomus dicit necessaria apostolis debita sicut mercedem operariis, et Augustinus dicit necessaria esse apostolis debita sicut stipendia militantibus, et dicit etiam quod Dominus dedit potestatem apostolis in qua scirent ista sibi deberi, sed tale debitum non dicit tantum debitum gratitudinis, sed etiam iuris. Quod expressius infra ostendit Augustinus dicens quod apostolus non utens tali potestate recedebat a iure suo, ergo talis potestas est potestas iuris et non debitum tantum gratitudinis.

Sciendum autem quod habere aurum et argentum vel consimilia prohibuit Dominus apostolis non interdicendo eis universaliter quodcumque ius in rebus temporalibus, sed propter alias causas et specialiter propter duas. Primo, quia talia aliunde debebantur eis, scilicet ab eis quos docebant ; secundo, ne haberent ista ad superfluitatem, sicut exponit beatus Ieronymus super illud verbum (1) : *Neque duas tunicas*, ubi dicit sic (2) : *In duabus tunicis duplex mihi videtur innuere vesti*

---

1 cur *om. P* 1 aut *VV'M* : autem *P* 3 mittebat *VV'M* : urgebat *P* 3 demonstraret *VV'* : monstraret *P* : monstraret *prius M, deinde demonstraret ab alia manu corr.* 4 autem *om. P* 5 posse *add. P* 6 et non *add. P* 6 quam *VV'M* : quid *P* 6 praebentibus : praecedentibus *VV'M* 7 posse *add. P* 8-9 dominus dedisse *P* 9 apostolis *om. V* 9 qua *VV'M* : quo *P* 9 deberi sibi *M* 9 deberi *VV'M* : abere *P* 11 cuius *VV'M* : cavet *P* 11 uti *VV'M* : ita *P* 11 ordinans ordinat *P* 12 quod *V*, *V'M* : quia *P* 12 annunitiant *VV'M* : annuntiat *P* 12 vivant *VV'M* : vivat *P* 13 non loquebatur *add. VV'M* 16 quantum *add. alia manus M* 19 etiam *om. P* 20 ista *VV'M* : illa *P* 20 sibi illa *P* 23 tantum debitum *P* 29 quos *VV'M* : quod *P* 29 secundo *P* : secunda *VV'M* 29 ista *ex* istad *corr. M*

---

(1) Matth., 10, 10.

(2) JEROME, *Comment. in Evang. Matth.*, I. 10, *P.L.* 26, col. 65.

mentum non quod in locis Sichyae et glaciali nive rigentibus una qui- tunica debeat esse contentus, sed quia in tunica vestimentum intelligas mus ne alio vestiti aliud nobis futurorum timore reservemus, ita quod manifeste dicit Ieronymus quod per duas tunicas intelliguntur duo paria vestimentorum, quorum alterum tantum est necessarium pro praesenti. [V = 197rb] Tertio idem probatur ex causis propter quas dicuntur apostoli nichil iuris habere in temporalibus, quia causa quam allegant illi qui asserunt apostolos non habuisse tale ius, est quia carentia talis iuris pertinet ad evangelicam perfectionem, sed hoc est falsum, quia habere aliquid in communi, ut superius ostensum est, non diminuit de perfectione personali vel status, ergo etc. Et ex hiis etiam quae dicta sunt nunc in ista quaestione, non solum habere tale ius non diminuit de perfectione personae vel status, imo oppositum videtur diminuere de perfectione vitae quantum ad personas vel statum, quia hoc esset carere eo quod ordinatur ad usum temporalium ut ad finem sine quo vel finis non posset simpliciter haberi vel aeque bene, cum tamen ad talem finem, scilicet ad usum temporalium quantum ad necessitatem vitae, teneamur ex praecepto divino.

Quarto idem probatur ex commutatione quam faciebant Christus et apostoli, quia constat quod vendebant aliqua, puta pisces quos capiebant et opera quae cum manibus faciebant, quandoque etiam emebant aliqua pro pecunia, sicut patet Iohannis IIII° (1) et innuitur etiam Iohannis XIII° (2). Tunc ego quaero, quando emebant, utrum pecunia quam tribuebant venditoribus, transiret in ius venditorum vel non. Si non, ergo venditores nullum ius habebant in illa pecunia, quod est inconveniens, tum quia ipsi decipiebantur, nam ipsi intendebant habere ius in [V = 197va] pecunia eis tradita, et sic apostoli erant deceptores; tum quia aliquod genus hominum praeter apostolos tenebant perfectionem evangelicam quantum ad habendum nudum usum facti sine iure, nam illi venditores utebantur de facto illa pecunia eis tradita et tamen, ut ponitur, nullum ius habebant in ea. Si autem ponatur quod illa pecunia transibat in ius venditorum qui vendebant aliquid Christo [P = 81va] et apostolis, quaero quis transferebat ius illius pecuniae in venditores, quia aut ipsi apostoli transferebant istud ius in venditores aut aliquis alius nomine eorum aut quicumque alius non nomine eorum. Apostoli vel alius nomine eorum non poterant transferre ius illius pecuniae in quemcumque, quia non habens ius in aliqua re non potest trans-

---

6 praesenti vita *add. V* et vita *del.* 6 probatur idem *M* 7 causa *VM* : causam *V'* : tanquam *P* 9 perfectionem evangelicam *M* 11-13 personali.... perfectione *om. P per homoiot.* 14 vitae quantum ad *om. M* 17 ad *om. P* 20 quia constat quod *add. P* 21 cum *add. P* 25 ergo *P* : *om. VV'* vero *M* 26 tum *VPM* : cum *V'* 30 pecunia *e* pecuniae *M* 30 et *VV'M* : non *P* 31 nullum *VV'M* : nullus *P* 34 apostoli *P* 34 istud *om. P* 35 alius nomine *VV'M* : in aliqua re *P* 36 poterant *VV'M* : potest *P* 37 quia... quemcumque *om. P per homoiot.*

---

(1) John, 4, 8. (2) John, 13, 29.

ferre ius illius rei in quemcumque, nec etiam alius nomine eius, sed ponitur quod apostoli nullum ius habuerunt in illa pecunia nec in quacumque re temporali, ergo etc. Si autem quicumque alius transferebat illud ius, ille alius aut fuit ille qui dabat apostolis aut Deus. Non ille qui dabat apostolis, quia dando apostolis intendebat se spoliare omni iure quod habebat in illa pecunia ; nec etiam Deus, quia si Deus transtulisset illud ius in venditores plusquam in quocumque alio contractu, tunc Deus fecisset aliquod speciale in emptionibus apostol [V = 197vb]orum quod non facit in aliis emptionibus, sed hoc nec experientia nec auctoritate apparet, nisi hoc aliquis sompniavit, ergo etc.

Eodem modo potest deduci, quando apostoli vendebant pisces vel opera manuum suarum aliis, quaerendo utrum illa vendita aliis transibant in ius aliorum sive utrum ius illarum rerum venditarum transibat in emptores, et si transibat, quis transferebat. Et certum quod, nisi aliquis velit fingere, nullus alius transferebat ius illarum rerum in emptores nisi apostoli vel aliquis nomine eorum. Nec ipsi poterant transferre, nisi haberent ius ante, quis nullus potest transferre in alium ius quod non habet, et ideo non video quod aliquis possit ostendere vel etiam apparenter fingere quod apostoli non habuerint ius in rebus quas sic commutabant. Sic ergo videtur mihi iudicio meo efficaciter probatum rationibus Christum et apostolos habuisse ius in rebus temporalibus, ita quod in omnibus rebus temporalibus quibus utebantur, habebant ius saltem in ipso usu. In rebus autem quae consumuntur ipso usu quibus usi sunt, habebant ius et in ipso usu et in re qua utebantur.

Istud autem quod probatum est sic rationibus, potest probari auctoritatibus : et primo auctoritatibus sacrae scripturae. Dicit enim apostolus I. Cor. IX (1) : *Nunquid habemus potestatem comedendi et bibendi* ? ; et sequitur post (2) : *Quis militat suis stipendiis unquam*? *Quis plantavineam et de fructu eius non edit*? *Quis* [V = 198ra] *pascit gregem et de lacte eius non manducat*? Ergo secundum apostolum sumptus debebantur apostolo ab hiis quibus praedicabat, sicut debentur stipendia militanti et fructus vineae vineam plantanti et lac gregis gregem pascenti, ergo etc.

Auctoritates etiam sanctorum sunt ad hoc expresse sicut supra patuit, et praeter illas suprapositas est etiam auctoritas Augustini super illud

---

4 aut *VV'M* : fuit *P* 7 ius *add. P* 7-8 fecisset *VV'M* : fuisset *P* 8 aliquod *VV'M* : a deo *P* 12 manuum *e* manuarum *ab alia manu corr. M* 13 rerum *om. P* 13 venditarum *VV'M* : superventitarum *P* 14 si *om. P* 14-15 et certum.... transferebat *om. P per homoiot.* 15 rerum venditarum *add. P* 17 in alium transferre *M* 18 apparenter *VV'M* : apparet *P* 21-22 In rebus --- usu *om. P per homoiot.* 25 sic *om. M* 25 probari potest *P* 27 post *om. P* 30 sumptus *VV'M* : sumptionis *P* 31 ab *om. P* 35 etiam est *P*

---

(1) I. Cor., 9, 4. (2) *ibid.*, 7.

Lucae IX [1] : *Nichil tuleritis in via*, ubi dicit sic [2] : *Vel dominus haec possidere discipulos ac ferre noluit, non quod necessaria non sint sustentationi vitae huius, sed quia sic eos mittebat ut eis hoc deberi monstraret ab illis quibus evangelium credentibus annuntiarent, ut sic securi non possiderent neque portarent huius vitae rcessaria, nec magna nec minima.* Ex ista autem auctoritate patet quod necessaria vitae erant debita discipulis ab illis credentibus quibus evangelium praedicabant, sed istud debitum non potest aliter dici debitum nisi eo modo quo debetur laboranti laboris aliqualem recompensationem, saltem quantum ad ea quae sunt necessaria laboranti, sed laborans habet ius in eo quod debetur sibi sic ratione laboris, ergo etc.

Ex alio etiam verbo illius auctoritatis patet quod necessaria vitae debebantur apostolis sicut illa in quibus habebant ius, nam dicit [2] : *Sic eos mittebat ut eis hoc deberi monstraret*, et sequitur : *ut sic securi non possiderent nec portarent huius vitae ne* [V = 198rb] *cessaria* ; ergo secundum beatum Augustinum apostoli mittebantur a Christo tanquam securi de vitae necessariis quia erant eis debita, sed apostoli non fuissent securi de vitae necessariis, tanquam de hiis quae eis debebantur, nisi habuissent aliquod ius percipiendi ea, ergo etc. Ulterius idem Augustinus super illud verbum : *Nolite cogitate in crastinum* [3], dicit sic [4] : *Hic autem cavendum est ne, cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria* [P $=81^{vb}$] *desint vel sibi vel eis quorum sibi cura commissa est, iudicemus eum contra praeceptum Dei facere et de crastino non esse sollicitum, nam et ipse Dominus cui ministrabant angeli, propter exemplum habere loculos dignatus est.* Ubi Augustinus expresse vult dicere quod Christus habuit loculos non propter propriam necessitatem, cum necessaria vitae posset habere per ministeria angelorum ; sed hoc fecit ut daret exemplum futuris praelatis quod sicut ipse qui necessitatem non habebat, portabat loculos et accipiebat necessaria vitae ab hiis quibus praedicabat ; ita etiam praelati, successores apostolorum, quibus incumbit ex officio ministrare spiritualia, acciperent ab hiis quibus ministrarent, necessaria vitae ; sed praelati, successores apostolorum, habent ius in talibus, saltem in communi, ergo etc. Et sicut mihi videtur, vel

---

1 tuleritis *VV'M* : *e* tulertiis *corr. M* : tulistis *P* 1 vel *VV'M* : ut *P* 2 discipulos possidere *M* 3 huius vitae *P* 5 huius *M* : huic *VV'P* 5 nec *VV.M* : idest *P* 10-11 sed laborans... verbo *om. P* 14 mittebat *VV'M* : emittebant *P* 17-18 quia erant... necessariis *om. M per homoiot.* 20 ulterius item *add. P* 24 dominus *VV'M* : domino *P* 25 loculos habere *P* 27 hoc *VV'M* : homo *P* 30 et praelati *add. P* 32 successores sunt *add. M* 32 apostolum sunt, sunt *add. et del. M* 33 sic ut *codd.*

---

(1) Luke, 9, 3.

(2) Augustine, *de Consensu Evangelistarum.* II, 30, *P.L.* 34, coll. 1113-4.

(3) Matth., 6, 34.

(4) Augustine, *de Sermone Domini in Monte*, II, 17, *P.L.* 34, coll. 1294-5.

modicam apparentiam habet assertio illa qua dicitur quod Christus et apostoli non habuerunt saltem vitae necessaria, nullam habet existentiam veritatis, nam omnes illae auctoritates, sive sint scripturae sacrae [V = 198va] sive sanctorum, in quibus videtur quod Christus eis talia interdixerit ; vel quod ipsi eisdem renuntiaverint, intelligendae sunt ; vel quantum ad modum habendi quod ista,scilicet non haberent in proprio, sed in communi, vel quantum ad curam superfluam providendi, et si essent centum milia auctoritatum, non potest plus concludi ex ipsis.

Ad primum ergo in oppositum dicendum quod illa maior accipiendo universaliter est falsa, quia ita simpliciter homo carens visu potest dici simpliciter caecus, sicut homo habens visum potest dici simpliciter videns, quia ratio quare praedicatum simpliciter convenit subiecto non est, quia conveniat sibi secundum suum potissimum esse ; sed causa quare praedicatum dicitur simpliciter de subiecto est quia ratio praedicati sive praedicatum secundum propriam rationem invenitur in subiecto. Etiam minor est falsa simpliciter, quia videlicet Christus et apostoli in suo perfecto esse vel quando gerebant personam perfectorum, nichil habuerunt in proprio vel communi. Ad auctoritatem autem Basilii quae inducitur contra hoc, dicendum quod paupertas extrema quam tenuerunt apostoli et de qua loquitur Basilius, non consistit in nichil habendo penitus, sed in non habendo ultra necessaria vitae, alioquin nichil debuissent habere quantum ad usum facti nec quantum ad ius, quia maior paupertas est carere rebus quantum ad utrumque quam quantum ad alterum tantum. Et quod dicitur ultra quod ipsi non debebant curare etiam de nutrimento hoc non est sic intelligendum quod absolute non curarent de nutri [V = 198vb]mento nisi vellent mori fame, sed sic intelligendum est quod videlicet propter curam nutrimenti praeter necessariam non obmitterent praedicationem vel ea quae Dei sunt. Et hoc etiam patet per illud quod sequitur, quod scilicet nec duas tunicas possiderent, quod non est intelligendum absolute, sicut sancti exponunt, sed intelligendum est de praeter necessario impedimento, sicut supradictum est. Quod autem dicitur in illa decretali, *Exiit*, capitulo *Porro*, quod abdicatio proprietatis omnium rerum etc., potest dici quod proprietas ibi accipitur prout 'proprium' distinguitur contra 'commune', ut sit sensus quod abdicatio omnium rerum in proprio pertinet ad perfectos ; non autem accipiendo 'proprium' prout distinguitur contra 'alienum' secundum quem modum dictum etc. Religiosi habere proprietatem rerum in communi, quia ita habent in communi quod est suum quod non habent alienum. In illa etiam decretali non dicitur quod Christus et apostoli nichil habuerunt in proprio vel

---

1 assertio *VV'M* : de Sanctissimo *P* 7 providendi *e* procedendi *corr. V* 7 si *P* : sic *VV'M* 8 ipsis *VV'P* : eis *M* 11 simpliciter *add. P* 16 in *VV'P* : et *M* 17 perfectorum *om. V'* 20 de qua *VV'M* : da qua *P* 24 etiam *VV'M* : et *P* 26-27 videlicet *VV'M* : scilicet *P* 27 praeter *VV'M* : propter *P* obmitterent *VV'P* : praetermitterent *M* 28 illud quod sequitur *VV'H* : ea quae sequuntur *P* 32 capitulo *VV'M* : ubi *P* 33 rerum *om. P* 35 perfectos *VV'M* : perfectionem *P* 36 dictum etc. *VV'M* : et *P*

communi penitus, sed quod abdicatio rerum in proprio et communi est paupertas sancta et meritoria ; quod autem dicitur de abdictione in proprio satis patet ; quod autem dicitur de abdicatione in communi potest accipi quantum ad hoc quod nullus eorum illa communia vendicabant sibi tanquam suum simpliciter.

Ad secundum dicendum quod minor est falsa, quia paupertas nec est perfectio formaliter nec pars perfectionis. Ad probationem cum dicitur : *Si vis perfectus esse* (1), etc., dicendum quod hoc non dicitur quia paupertas secundum exteriorem effectum sit perfectio formaliter vel pars [V = 199ra] perfectionis, sed quia facit dispositive ad perfectionem modo quo deductum est in secundo articulo prima quaestionis.

Ad tertium dicendum quod minor est falsa. Ad [P = 82ra] probationem eius quantum ad primam partem quando dicitur : *Vade et vende omnia*, etc., non est intelligendum quod ad perfectionem requiratur quod homo vendat res suas et det pretium pauperibus,sed sufficit quod ipsas vendat vel quod ipsas absque venditione det pauperibus, et tunc perfectissime dat quando se et sua dat alicui collegio pauperum cum quibus vivat in communi, tam de illis quae dat quam de aliis. Et quando dicitur de Matthaeo quod *relictis omnibus* etc., intelligendum est vel quantum ad derelictionem eorum quae inordinate acquisierat vel quantum ad derelictionem omnium in proprio. Quod autem dicitur quantum ad secundam partem et tertiam de hiis quae dicit Chrysostomus de Laudibus Pauli, quod scilicet Paulus pecuniam non possedit cum saepe necessarium non haberet cibum, si intelligatur quod nunquam habuit pecuniam, falsum est, cum ipse dicat quod laborat manibus propriis ut ipse et illi qui secum erant, haberent unde viverent, sed hoc intelligendum est vel quantum ad hoc quod non tendebat principaliter ad pecuniae possessionem vel quantum ad hoc quod quandoque erat sine pecunia et cibo. Quod ulterius dicitur de Symone et Iuda quod nichil terrenum volebant possidere, intelligendum est quantum ad principaliter intentum, non autem [V = 199rb] quod vitae necessaria non reciperent.

Ad quartum dicendum quod minor est falsa. Ad probationem eius dicendum quod Eusebius non intelligit per extremam paupertatem nichil omnino habere, sed non habere praeter necessaria. Quod autem dicitur : *Ecce nos reliquimus omnia* (2), intelligendum est quantum ad relinquendum in proprio. Quod autem dicitur Actuum IIIo (3) : *Argentum et aurum non est mihi*, dicendum quod hoc intelligitur secundum quod glossa in-

1-2 in proprio --- de abdicatione *om. P per homoiot.* 8 quia *VV'P* : quod *M* 9 vel *om. P* 14 omnia *add. P* 15 peccuniane *V'* 15 sufficit vel *add. P* 16 vel *V'PM* : et *V'* 16 ipsas vendat *VV'M* : eas vendat *P* 20 eorum --- derelictionem *om. P per homoiot.* 25 ut *VPM* : et *V'* 27-28 non tendebat --- hoc quod *om. P* 33 Eusebius *VV'M* : Anselmus *P* 36 Actum *VV'M* : Actorum *P* 36 IIII *om. P, spatio pro hiis verbis relicto* 37 glosa *codd.* : glossa *scripsi*

(1) Matth., 19, 26.
(2) Matth., 19, 27. (3) Acts, 3, 6.

terlinaris vel quia non portabant aurum et argentum vel quia tunc non habebant paratum. Nec dictum Augustini obviat huic expositioni, quando dicit : *Praeceptum magistri servans*, quia praeceptum Magistri non fuit quod nunquam portarent, sed fuit praeceptum pro determinato tempore, quando scilicet a principio misit eos ad praedicandum et ostendi eis necessaria vitae eis deberi ab aliis.

Ad quintum dicendum quod verbum Gregorii intelligitur quantum ad praeparationem animi,quia proprie loquendo nullus dimittit ea quae nunquam sunt habita in re, nisi secundum praeparationem animi, nec etiam quantum ad hoc oportet dimittere necessaria vitae sine quibus perfectio vitae praesentis non potest stare.

Ad auctoritatem Ieronymi dicundum quod verbum illud quod ipse repetit, dictum fuit apostolis quando missi sunt ad praedicandum et ostensum est eis, quod necessaria vitae debebantur eis ab hiis quibus praedicabant, et per consequens non oportebat eos habere curam de talibus.

Ad secundam auctoritatem, quae est Ambrosii dicendum quod quandoque [V = 199va] mulieres ministrabant apostolis, et tunc non habebant in communi nisi quod mulieres ministrabant, et ex hoc non sequitur quod nunquam habuerint, sed quod alii non habuerint,nec etiam sequitur quo tunc non haberent ius in eo quod dabant mulieres, quia dominus rei potest facere eam alterius.

Ad tertiam auctoritatem dicendum quod Augustinus intelligit illos quod vocat minimos, dimississe omnia vel quantum ad habendam in proprio vel quantum ad praeter necessaria.

Ad quartam auctoritatem quae est Ieronymi dicendum quod illa nuditas intelligitur quantum ad hoc quod est carere praeter necessariis vel quantum ad hoc quod est carere in proprio, nec oportet vendere sua, sed sufficit dare se et sua.

Ad quintam auctoritatem, quae est Cyrilli, dicendum quod Christus interdixit apostolis curam mundanam. Curam autem de necessariis vitae ut Deo servitur, non est mundana, sed est divina et sancta. Quod autem dicitur quod non curarent de pabulo, dicendum vel quod hoc fuit eius dictum quando assecurati fuerunt quod ista erant eis ab aliis debita, vel intelligitur de cura superflua.

Ad sextam auctoritatem, quae est Augustini, dicendum quod apostoli intelliguntur dimittere omnia sua vel dare omnia sua pauperibus in quantum se et sua dederunt Christo et collegio suo, ex quo [P = 82rb] non sequitur quod apostoli nichil habuerunt in communi sed tantum in proprio.

Ad secundum sic proceditur et arguitur : quod asserere Christum et apostolos nichil habuisse in proprio [V = 199vb] vel communi non sit haereticum, quia nullum dictum est haereticum nisi sit contrarium vel arti-

---

1 interlinearis *VV'M* : inflammare *P* 7 nullus *om. P* 9 in re *VV'M* : iure *P* 10 vitae *om. P* 19 habuerint *VV'M* : habuerunt *P* 19 habuerint *VV'M* : habuerunt *P* 23 vocat *VV'M* : vocabat *P* 24 necessaria *om. P* 29 Ad quintam dicendum auctoritatem *M* 30 mundanam *ex* humanam *ab alia manu corr. M* 35 Augustini *PM* : Augustinus *VV'* 36 dimittere *VV'M* : relinquere *P*

culis fidei vel sacrae scripturae vel doctrinae ecclesiae, sed illa assertio nulli istorum est contraria, ergo etc. Maior patet ; probatio minoris, quia oppositum dictae assertionis non continetur in articulis fidei, nec in sacra scriptura, nec est determinata per ecclesiam, immo oppositum, sicut videtur per illam decretalem, *Exiit*, ergo etc.

In contrarium est quod assertio quae est contra contenta in sacra scriptura est haeretica, sed praedicta assertio est huiusmodi, ergo etc. Maior patet ; minor probatur per sacram scripturam, quia constat quod Christus et apostoli habuerunt usum tam in rebus immobilibus quam mobilibus, et non nisi licitum ; sed, ut probatum est, talis usus non est sine iure, ergo etc.

Responsio : Ad evidentiam istius quaestionis sciendum circa ea quae sunt fidei vel morum quorum notitia est necessaria ad salutem, ista tria se habent per ordinem, scilicet temerarium, erroneum et hereticum, quia asserere in talibus tanquam certum illud quod non potest efficaciter probari ratione vel auctoritate, videtur temerarium sicut asserere quod mundus finiatur infra centum vel ducentos annos ; dico quod posset esse verum, tamen hoc asserere tanquam certum est temerarium, quia ad hoc nec auctoritas nec ratio efficax habetur. Erroneum autem addit super temerarium falsitatem assertionis, quia errare est recedere a via recta et quia habere veritatem in talibus pertinet ad viam ducentem ad beatitudinem ; [V = 200ra] omnis autem assertio falsa recedit a rectitudine veritatis, ideo falsa assertio in talibus vocatur error. Super autem errorem simplicem esse haereticum addit quod falsitas sit notoria et quod tali falsitati adhaeratur pertinaciter. Non enim omnis error est haeresis, alioquin Augustinus non diceret : *Errare potero* ; *haereticus non ero*. Applicando ergo ad propositum dico quod assertio qua dicitur quod Christus et apostoli nichil in bonis temporalibus habuerunt, absolute loquendo, est temeraria, erronea et haeretica. Dicere etiam quod in talibus nichil habuerunt quantum ad ius in usu vel in rebus quibus usi sunt,vel dicere etiam quod in rebus quarum usus est consumptio earum quibus ipsi usi sunt, non habuerunt ius in usu et in rebus talibus est temerarium, quia non potest probari ratione vel auctoritate ; est etiam erroneum, quia falsum, quia, ut dictum est, usus licitus in istis sine iure non potest esse modo praedicto, scilicet vel in usu vel in rebus vel in utroque. Constat autem quod Christus et apostoli non habuerunt nisi usum licitum, ergo

---

2 contraria est *M* 3 dictae *om. M* 4 oppositum *om. P* 5 sicut *PMV'* : ut *ab alia manu suprascript. V* 5 videtur *VV'M* : habetur *P* 6 quod *P* : quia *VV'M* 8 quia constat per sacram scripturam *PM* 10 licitum est *V'* 10 sed *VV'P* : et *M* 12 Responsio *om. P* 16 videtur *VV'M* : vel *P* 17 non posset *add. V'* 25 adhaereatur *VV'M* : adhaereantur *P* 27 qua *VPM* : quae *V'* 29 nichil habuerunt in talibus *M* 34 quia ut *VV'P* : prout *M* 35 vel in rebus *om. P*

---

(1) Augustine, not found.

etc. Si autem ad hoc dicatur quod habuerunt usum in istis tanquam administratores et non sicut domini,primo saltem habemus quod habuerunt in istis ius administrationis, quod est aliquod ius. Secundo contra istam responsionem est, quia quaero cuius erant administratores, utrum scilicet erant administratores communitatis Christi et apostolorum vel alicuius alterius. Si dicatur [V = 200rb] quod communitatis Christi et apostolorum, habemus quod communitas praedicta habebat ius in praedictis rebus ; si alterius, quaero cuius, quia non videtur posse fingi cuius personae vel communitatis esset Christus et apostoli administratores alicuius alterius a se ipsis.

Tertio, quia nullus dicitur administrare rem vel uti ea sicut ministrator quam convertit in proprium commodum et qua non utitur nomine alterius ; sed Christus et apostoli rebus saltem mobilibus utebantur convertendo in utilitatem propriam, videlicet, comedendo, bibendo, induendo, nec habemus quod Christus et apostoli dispensarent talia nomine cuiuscumque alterius ab eis, ergo etc. Nec obstat si inveniatur in dictis alicuius sancti quod Christus ista habuit non pro se, sed pro aliis, quia Christum non habuisse ista pro se dupliciter potest intellegi ; uno modo quantum ad usum, ut sit sensus quod Christus non habebat ista tanquam illa quibus uteretur, et hoc est falsum et contra sacram scripturam quia talibus bonis Christus utebatur comedendo, bibendo, induendo. Alio modo [P= 82va] potest intelligi quantum ad necessitatem habendi, ut sit sensus quod Christus non necesse haberet pro sustentatione sua habere talia in loculis vel aliis reservatoriis, et sic verum est, scilicet quod talem necessitatem non habuit, quia cum esset creator omnium, alio modo poterat habere. Unde autem praedicta assertio sit haeretica, videlicet asserere quod Christus et apostoli non habuerunt quantum ad ius et proprietatem praedicta bona, salvo iudicio meliori et praecipue sedis apostolicae [V = 200va] et salva reverentia cuiuscumque personae vel status, videtur mihi quod sic. Sciendum tamen quod aliquod dictum potest dici haereticum dupliciter : uno modo quia expresse continet contrarium articulis fidei vel contentis in sacra scriptura vel in doctrina ecclesiae ; alio modo potest aliquod dictum censeri haereticum, quia continet contrarium conclusioni evidenter sequenti ex contentis in articulis fidei vel in sacra scriptura vel in determinatione ecclesiasticae doctrinae. Primo modo non apparet quod illa assertio sit expresse haeretica, quia oppositum eius sub propria forma non continetur in sacra scriptura vel in articulis fidei, quia istud, scilicet Christum et apostolos habuisse bona temporalia quantum ad dominium et proprietatem in neutro praedicto-

---

1-3 tanquam --- istis *om. P per homoiot.* 3 ius in istis *M* 2 saltem administrationes *add. M* 4 responsionem *VVM* : mensionem *P* 10 scilicet *om. P* 7-8 praedictis *VV'P* : praefatis *M* 8 cuius *PMV'* : cursus *V* 12 qua *VM* : quo *P* : quae *V'* 15-16 cuiuscumque *VV'M* : cuiuslibet *P* 17 ista non habuisse *M* 22 intelligi *VV'M* : intelligendi *P* 22 necessitatem *ab alia manu M* 23 non *om. P* 25 cum *VV'M* : tunc *P* 27 asserrere *om. P* 27 et *om. LP* 34 ex contentis *om. P* 37 propria *e* prima *corr. V'* 39 in *VV'M* : et *P*

rum expresse et sub hac forma verborum continetur, nec etiam adhuc per ecclesiam est expresse determinatum. Si secundo modo, videtur mihi haeretica, quia scilicet illud quod est contradictorie oppositum conclusioni evidenter sequenti ex contentis in sacra scriptura, quia in contentis sacrae scripturae evidenter habetur quod Christus et apostoli usi sunt talibus rebus. Ex natura autem rei manifeste habetur quod usus Christi et apostolorum fuit licitus et quod usus licitus non potest esse sine iure in usu vel in re qua quis utitur, vel in utroque nullus usus licitus potest esse sine aliquo iure. Ex hiis autem sequitur infallibiliter quod Christus et apostoli habuerunt ius in rebus temporalibus, cuius oppositum contradictorie continet illa assertio. Et ex hoc sequitur quod etiam illa assertio continet oppositum [V = 200vb] alicuius contenti in sacra scriptura, quia quod est oppositum consequenti, necessario opponitur antecedenti.

Ad argumentum in oppositum dicendum ad minorem quod illa assertio licet secundum vocem et explicite non contineat id quod est oppositum contentis in sacra scriptura, tamen secundum rem et implicite continet illud quod est oppositum alicui contento in sacra scriptura, sicut modo ostensum est.

Haec sunt dicta fratris Hervei humilis Magistri Ordinis Praedicatorum, quae ipse supponit correctioni sanctitatis vestrae, protestans coram Deo quod haec dicit non in irreverentiam cuiuscumque personae vel status, sed mere pro declaratione veritatis quam credit.

---

2 Si *VM* : sed *P V'* 4 quia --- scripturae *add. P* 12 continet oppositum alicuis *om. P* 14 illa *VV'M* : licet *P* 16 rem, *prius* rationem *et del. V'* 19 Explicit *deest P*

Cambridge. J. G. Sikes.

ISAAC ISRAELI

LIBER DE DEFINICIONIBUS

In editing the text of Isaac, Liber de Definicionibus, the following mss. have been used.

1. Paris B. N. 14700, ff. 153 r°-160v°. This ms. bears the stamp of the Abbey of St. Victor of Paris. It is written in rather good Gothic and is catalogued as thirteenth century. The script has the marks of thirteenth century Gothic. It has been corrected by a later hand. In the variants, it is denoted by the letter A.

2. Paris B. N. 6443 ff. 187 r°-190 r°. Listed as fourteenth century. It is closely related to B. N. 14700. It was carelessly written. The scribe misread ordinary abbreviations. I have not noted the manifest corruptions. Denoted by the letter C.

3. Vat. Lat. 2186 ff. 36 v°-50r°. This is a very good ms. so far as it goes. But it ends with the word ipsa, line 26 page 320 of this edition. I would say it is late thirteenth century. It is denoted by the letter B.

4. Bibl. National Rés. T^{24} 3. Opera omnia Ishaq ; an edition of Isaac's works printed at Lyons in the month of December in the year 1515. This edition is based upon a manuscript which is closer to C than to either of the others, but it contains very many variants not found in any of the mss. Except obvious corruptions and unimportant inversions of word-order, I have given all variants afforded by this book and in some instances have adopted its reading. It is denoted by the letter L.

Cod. Mon. B. R. Lat. 8001 ff. 151v°-154v° is a different translation entirely from that of the other three mss. It is besides an abridgment. It is about two-thirds the length of the other translations. Many of the examples and illustrations given in the other mss. are not found in this. It is, I think, an abbreviation of

another translation, likely Latin, rather than a direct translation from the Arabic. It is very carelessly written, ordinary words being corrupted in some instances beyond recognition. But in many passages the sense is much clearer and easier to follow than in the corresponding places in the other mss. This ms. is printed in section II, pp. 328-340.

I

Incipit Liber Isaac de Definicionibus translatus a magistro G. Cremonensi in Toleto

Collectiones ex dictis philosophorum de differencia inter descripciones rerum et definiciones earum, et quare philosophia fuit descripta et non definita ; de quorum aggregacione et ordinacione Isaac medicus filius Salomonis sollicitus fuit. Verba Isaac.

Plures eorum qui antiquorum libros inspexerunt et eorum viderunt diversitates in definicionibus rerum, existimaverunt illud esse propter diversas ipsorum intenciones apud eos. Res vero non est ita. Verum cum ipsi conati sunt perscrutari de definicionibus rerum, invenerunt earum interrogaciones quatuor, ad quarum definicionum scienciam absque eis non pervenitur ; quarum una est anitas, sicut si dicas an est hoc et hoc ; et secunda est quiditas, ac si dicas quid est hoc et hoc, et tercia est qualitas, sicut si dicas quale est hoc et hoc ; et quarta est quaritas sicut si dicas quare est hoc et hoc.

Huius autem demonstracio est quod anitas inquirit de esse rei quaesitae, an sit ei invencio an non. Et responsio in hoc quidem cadit semper cum utique, si respondens confessus fuerit eius invencionem, aut cum non, si fuerit negans illud.

1-2 Incipit.... Toleto CL] De scientia definicionis B. 3-6 Collectiones — saac *om.* BC 6 ysaac A ; verba] unde L. 7 inspex.]inscripserunt C. 8 in] et A. 9 ipsorum] ipso C ; apud eos *om.* L. 9-10 Res —ita] revera ita est L. 10 cum *om.* L. 11 rerum *add.* et L ; earum] eam C ; quatuor *om.* B ; quarum] quorum C. 13 sicut] ut B ; si *om.* C ; dicas] dicis C ; et *om* BCL. 14 ac] ut B ; si dicas *om.* B] si dicis C ; dicas *add.* et A ; et ter. *om.* et BL ; sicut] ut B ; si dicas *om.* B] si dicis C. 15 et quar. *om.* et BL : sicut] ut B. 16 est] fuit AC. 17 demon. *om.* L ; esse] essencia L. 18 ei] rei L ; an non] vel non B. 19 cadit] est L : semper *om.* C. 20 invenc.] intencionem C ; aut — illud] aut cum non fuerit, negat illud L.

Quiditas vero inquirit de natura rei et essencia ipsius quae ipsa est, et propter hoc cadit responsio in ipsa cum definicione rei declarativa naturae et substancialitatis eius. Sed qualitas inquirit de proprietatibus rei et comitantibus inseparabilibus ei, notis forma quod eorum sit. Quapropter necessarium est respondenti ut quaestionem convertat ad interrogantem et dicat ei, proprietates rei et comitancia ipsius sunt plura. Quod ergo eorum vis? Postquam ergo manifestum fuerit quod velit et intellexerit, respondebit cum utique, aut non, secundum quod demonstravimus ante; et propter hoc responsio in anitate et qualitate nunquam cadit nisi cum utique aut cum non. Quaritas vera inquirit de causa rei finali necessaria generacioni vel esse ipsius quare fuit hoc.

Verbi gracia, sicut si aliquis dicat de homine an est, responsio numquam cadet in eo nisi cum utique, quoniam omni homini inest veritas. Cui autem est veritas est esse; et cui est esse, procul dubio est ei invencio necessario; cumque quaerens dixerit quid est homo, respondebitur cum definicione eius et dicetur ei; homo est vivum, racionale, mortale, quoniam vivum est genus eius et ipsius materia subiecta formae eius, et racionalitas et mortalitas sunt eius differenciae et complementum specialitatis ipsius, cum non sit racionale et mortale nisi homo. Quod si dixerit qualis est homo, dicetur ei qualitas non inquirit nisi de proprietatibus rei et comitantibus ipsam; hominis autem proprietates sunt tribus modis: earum enim [*alia*] est quae convenit omni homini et in omni tempore sicut risibilitas in homine, et alia earum est quae convenit ei, sed in tempore uno et non in

---

4 concomitantibus L. 4-5 ei notis] ex vocis L. 5 quae propter L. 5-6 respon.] respondens B 6 interr.] interrogacionem BL. 6-7 prop.] proprietatem C. 7 concomitancia L; ipsius] eius L *om.* C. 8 velis L. 9 cum] est L. 10 ante] ei ante C. 11 cum non] est aut non L; Quar. vera] qualitas enim C. 12 vel esse *om.* AB. 12-13 quare — hoc *om.* C. 13 fuit *add.* secundum AB: et qui] cuique A. 14 dicit B. 15 cadet] cadit; eo] esse L. 16 et cui] cuique A] et cuicumque C. 17 ei] rei L; dix.] dicit L. 18 ei *om.* L. 19 rac. *add.* et C; vivum] unum animal unum L. 20 formae] forma C; rac.] racionale B] racionabilitas L; mor.] mortale B. 21 spec.] spiritualitatis L. 23 dicetur] dicatur L. 24 concomitantibus L. 24-25 hominis — modis] homini insunt tres proprietates L. 27 earum est om. C; sed in] sed L; non in] non CL.

alio, sicut canicies in homine apud senectutem, et alia est ipsarum quae reperitur in quibusdam hominibus et non in omni, sicut paciencia et sciencia et geometria et mensuracio et medicina et reliqua quae homini sunt propria, sed non sunt in omni. Quam ergo harum proprietatum vis? Postquam ergo notum fuerit quam velit et intellexerit, respondebit cum utique aut cum non. Quod si quaerens interrogaverit quare homo sit racionalis, dicetur ei ut discernat intelligencia sua, et investiget consideracione sua et cogitacione, et percipiat veritates rerum et faciat quod conveniens est veritati ex iusticia et rectitudine, et inquirat bona et alienetur a malis ut per hoc consequatur retribucionem creatoris gloriosi et sublimis.

Postquam ergo noverunt illud philosophi, et verificatum est apud eos quod definiciones non componuntur nisi ex generibus et differenciis specialibus et non invenerunt philosophiae genus ex quo eius definicio componeretur, subtiliati sunt bonitate consideracionum et cogitacionum ipsorum, et descripserunt eam descripcionibus tribus ; una earum est derivata ex nomine suo, et secunda est assumpta ex proprietate sua, et tercia est accepta ex sciencia sua.

Descripcio autem eius derivata ex nomine suo est quod philosophia est amor sapienciae et illud racionatur ex nomine philosophi ; philosophus enim compositus est ex phile et sophia. Et dicitur quidem lingua graeca phile amator et sophia sapiencia. Cumque illud ita sit, tunc manifestum est quod intencio philo-

---

1 sicut *add.* est C. 2 reper. in] convenit B ; in omni] omnibus B. 3 et *om. ante* sciencia B *et ante* geom. AB ; mensuracio] commensuracio C ; medicina] musica L. 4 sunt in *om.* L ; quam] quod L. 5 vis *om.* L ; et *ante* Postquam C. 6 velit] velis L ; cum --- non] utique aut est, aut non L. 7 si *add.* ergo L ; sit] fuit AB] fuerit L ; dicetur] dicatur L. 8 discernat --- sua] discat intelligere sciencia sua L. 9 cogit.] cognicione CL ; verit. rerum] veritatem rei C. 10 ex] et C. 11 per hoc conseq.] prosequatur L. 13 ergo *om.* B. 14 componentur B. 15 specialibus] substancialibus BCL. 16 eius] ei AB. 17 cogit.] cognicionum AC. ipsorum] ipsarum B. 18 eorum C ; derivata] derivativa A ; et *om.* B. 19 et *om.* B ; accepta *add.* in alio, ex operacione sua A. 20 sciencia] *add.* in alio, ex operacione L] essencia C. 21 eius *om.* L. 22 et illud] et hoc idem L. 23 Et] quia C. 24 quidem *om.* L ; phile *add.* id est L ; et *om.* L. 25 illud *et* tunc *om.* L.

sophi est amator sapienciae, et cum intencio philosophi sit amator sapienciae, tunc intencio philosophiae est amor sapienciae.

Descripcio autem philosophiae ex proprietate eius est quod philosophia est assimilacio operibus creatoris gloriosi et sublimis secundum virtutem humanitatis, et intencio quidem sermonis mei, scilicet assimilacio operibus creatoris est percepcio veritatis rerum, scilicet veritas cognicionis earum, et operacio eius quod conveniens est veritati ; et intencio sermonis mei, scilicet percepcio veritatum rerum, est percepcio ipsarum ex causis earum naturalibus quatuor quae sunt causa materialis et causa formalis et causa efficiens et causa finalis.

Causa vero materialis est secundum duos modos, scilicet, aut est spiritualis aut corporea. Et spiritualis quidem est sicut genera divisa in species suas subiecta formis ipsarum completivis specialitatis eorum sicut vivum quod est genus hominis et equi et reliquarum specierum subiectum formis earum constitutivis essenciae ipsarum. Causa autem materialis corporea est sicut argentum quod est materia denarii et anuli et subiectum formis eorum, et similiter aurum est materia drachmae et armillae et subiectum formarum ipsarum.

Formalis autem causa eciam est secundum duos modos. Alia namque est spiritualis et alia corporea ; et forma quidem spiritualis est sicut forma substancialis existens in genere in constitucione essenciae speciei sicut racionalitas existens in vivo in constitucione essenciae hominis et hinnibilitas existens in vivo in constitucione essenciae equi. Causa formalis corporea sicut forma lateris, subtellaris, campanae et similium.

---

1 sit] est L. 4 creatoris *om.* C. 5 virtutem] veritatem C. 6 veritatis] veritatum AC. 7 scilicet] id est C. 8 est *om.* L ; intencio] racio C. 9 veritatum] veritatis L. 10 quatuor *om.* B ; materialis] naturalis L : et cau. *om.* B. et causa *ante* efficiens *om.* BC ; causa *ante* finalis *om.* B. 12 vero *om.* B ; est *om.* CL. 13 est *om.* B : corporea] corporalis L : Et *om.* L ; quidem] quod C. 14 divisa] diversa L. 14-15 spec.] spiritualitatis CL. 15 eorum] earum ABL ; vivum] animal L. 16 subjectum] et subjectum B ; formis earum] earum formis B ; earum *add.* et A. 16-17 essenciae *om.* C ; ipsarum] ipsius L. 18 eorum] earum ACL. 19 drachmae *add.* auri scilicet L ; armillae] anuli L. 21 eciam *om.* CL ; est *om.* A. 22 et *om. bis* B ; quidem *om.* B. 23 est *om.* C ; genere *add.* et C. 24 vivo] uno L. 25 vivo] uno L] vivo eciam C. 26-27 causa — similium *om.* ACL.

Causa autem efficiens est eciam secundum duos modos, scilicet, aut spiritualis aut corporea ; spiritualis est sicut virtus coelestis quam ordinavit creator gloriosus et sublimis in natura, et ipsam ea commensuravit super impressiones quae sunt in mundo minore corporeo generacionis et corrupcionis, augmenti, diminucionis, vetustatis, novitatis, sanitatis, aegritudinis et reliquarum operacionum naturalium. Causa autem efficiens corporea est sicut ars aurificis facientis anulum et forma (*sic*) picturae formatae in aere et opus fabricatoris domus.

Et similiter causa finalis est secundum duos modos, scilicet, aut spiritualis aut corporea ; corporea autem est sicut forma domus et complementum eius quod est necessarium ad hoc ut in ea habitetur et ea sit tutamen, et forma anuli ut eo fiat anulatus et sigilletur eo. Causa vero finalis spiritualis est sicut connexio animae cum corpore ut homini appareant veritates rerum sapiencialium, ut discernat inter bonum et malum, et laudabilia et illaudabilia, et faciat quod expedit veritati ex iusticia et rectitudine et sanctificacione creatoris et psalmodia et laude et confessione dominacionis eius et alienacione ab operibus bestialibus sordidis ut per hoc perveniat ad retribucionem creatoris gloriosi et benedicti quae est continuacio cum anima alta, et illuminacio splendoris intelligenciae, et pulchritudo sapienciae, et lumen eius. Cum ergo pervenerit ad hoc, fiet spiritualis et continuabitur splendori creato ex virtute creatoris sine medio, et fiet laudans et psallans creatori semper perpetim. Illud ergo erit paradisus ipsius et retribucio eius et summa bonitas et sublimitas integra et pulchritudo eius perfecta. Et propter hoc dixit Plato quod philoso-

---

1 eciam *om.* L. 2 aut] alia *bis* B ; spiritualis *add.* ergo AC ; virtus *add.* vel orbicularis L. 3 creator] dator C ; et *om.* B. 4 ipsam] ipsa C ; ipsam *add.* in natura L. 5-6 et aug. et vet. et san. et aeg. AL ; et aug. et vet. et aeg. C. 7 est *om.* B. 8-9 form. *add.* in alio, in pariete A. 10 Et sim. *om.* B ; est — mod. *om.* B ; scil.] eciam B. 11 aut] alia (*bis*) B ; *primum* aut *om.* L ; *secundum* aut] et L ; *primum* corporea] corporalis L. 12 quod] quae A. 13 tut.] tutum C ; eo] ea C. 14 vero] autem C ; fin. *om.* AC ; spir. scilicet fin. L ; est *om.* B. 15 cum *om.* C. 15-16 sap.] spiritualium L. 9 disc.] discernatur C. 19 oper.] operacionibus L. 20 sord.] sordibus L. 20 perv.] applicet AC ; hoc *add.* amplificet vel L. 21 et bened. *om.* C ; quae] qui L ; est] sit C. 23 contin.] continuabit C. 24 sine] si non C ; *ante* fiet] haec C. 25 perp.] in perpetuum L. 26 summa] suprema L.

phia est taedium et cura et studium et sollicitudo mortis. Inquit Isaac : haec descripcio est magna et longae profunditatis et sublimis intencionis ; sapiens namque voluit, cum dixit solicitudo mortis, intelligi sollicitudinem cum mortificacione desideriorum animalium et voluptatum bestialium, quoniam in mortificacione ipsorum et evasione ab eis est refugium maximum et claritas alta et applicacio ad curam veritatis ; et vivificacione desideriorum et voluptatum bestialium et vigoracione ipsarum est quod retrahit intellectuales ab eo quod oportet de veritatibus Dei ex obediencia eius et mundicia et inseparabilitate oracionum in horis suis constitutis. Et sermo quidem philosophi significat illud et intellectus testificatur eius sanitatem. Inquit enim : deus habet praecepta intellectualia quae ostendunt qui ex creatura sua boni sunt per quos voluit intelligi prophetas et nuncios et doctores veridicos perducentes creaturam suam ad veritatem, praecipientes iusticiam et rectitudinem et accepcionem rerum ex licencia et consecucionem boni et optimi et honesti et separacionem a malo et calumnia et iniusticia et accepcione rerum absque licencia. Qui vero non fecerit quae praecepta racionalia afferunt quae deus demonstravit bonis qui sunt ex creatura sua et sacerdotibus docentibus, et perseveraverint in impietate sua et calumnia et arrogancia sua et malicia sui operis sordidabunt eum peccata sua coinquinacionibus suis, et depriment et gravabunt ipsum, et prohibebunt ipsum ab ascensione ad saeculum veritatis et applicacione splendoris intelligenciae et pulchritudinis sapienciae et remanebit comprehensus sub orbe tristis maerens sine lege revolutus revolucionibus orbis in igne magno et flamma cruciatus. Illa ergo erunt eius gehenna et ignis et cruciatus ipsius quae praeparavit Deus pessimis et rebellibus et dissencientibus a praeceptis intelligenciae.

---

2 et *om.*(*bis*) ABC. 4 intell.] intelligere L ; desid.] *add.* et C.] *add.*alta L. 5 anim. *om.* C. 5-8 quon. — best. *om.* C. 6 ips.] ipsarum B. 7 cur.] curiam AB ; *ante* vivif. *add.*] in L.] cum B. 8 *ante* vigor.] in L ; vigor.] vigore B ; ips.] ipsorum C ; est *om.* C. 9 op. de ver.] operum diversitatibus C. 10 mundicia *add.* eius L. 14 quos] quas B. 17 consec.] consuetudine BC] consecucione L. boni et *om.* et L ; separ.] separacione L. 18 licencia] luxuria L ; Qui] Quod C ; vero] ergo ABL. 19 racion.] racionabilia L. 21 docent. et *om.* et C ; impietate] voluptate L. 23 ipsum *om.* C. 24 ascensione ad saec. accessione ad relacionem L. 26 orbe] ordine C ; maerens] metens C ; tristis] ineptus L. 27 rev. revolucionibus] resolutus resolucionibus L ; igne magno et *om.* L ; et] in C. 28 eius *om.* L. 29-30 quae — intelligenciae *om.* C.

Philosophiae vero descripcio ex sciencia sua est quod philosophia est cognicio hominis sui ipsius, et haec eciam est longae profunditatis et sublimis intelligenciae ; homo enim cum scit seipsum vera cognicione sui cum spiritualitate et corporeitate sua, tunc iam comprehendit scienciam tocius, scilicet scienciam substanciae spiritualis et substanciae corporeae ; in homine enim aggregata sunt substancia et accidens. Et substancia quidem est duae substanciae quarum una est spiritualis sicut anima et intelligencia, et altera est corporea sicut corpus longum, latum, profundum ; et similiter accidens est secundum duos modos ; aliud enim est spirituale et aliud est corporeum ; spirituale autem est sicut paciencia et sciencia et reliqua accidencia spiritualia existencia in anima, et corporeum quidem est sicut nigredo et albedo et rubedo et citrinitas et spissitudo et varietas et reliqua accidencia existencia in corpore. Cum hoc ergo ita sit, tunc iam manifestum est quod cum homo scit seipsum cum spiritualitate et corporeitate sua, tunc iam comprehendit scienciam tocius, scilicet substanciam spiritualem et substanciam corpoream. Et scit substanciam primam creatam ex virtute creatoris absque medio appropriatam subiectione diversitatis, et scit accidens primum generale divisum in quantitatem et qualitatem et relacionem, et scit reliqua accidencia sex composita, nata ex composicione substanciae cum accidentibus tribus simplicibus. Cum ergo homo illa omnia comprehendit tunc iam comprehendit scienciam tocius, et meretur vocari philosophus. Cum iam pervenimus ad descripciones philosophiae tres, tunc sequamur illud loquendo de quiditate sapienciae.

Descripcio sapienciae. Dico ergo quod sapiencia describitur

---

1 *ante* Phil., de philosophiae definicione C ; vero *om.* L.
2 ipsius *add.* vel est (*om.*) C cognicio sui ipsius ab homine CL. 4 spir.] simplicitate C. 5 scienciam] sciencia A. 6 substanciae *om.* L ; enim] autem B. 8 una *add.* quidem C. 9 altera] alia C ; latum *add.* et C. 11 et *om.* BC ; est *ante* cor. *om.* BC ; autem *om.* B. 13 et *ante* albedo *om.* B. 14 et *ante* rub. cit. spis. *om.* B ; vari.] raritas L. 14-15 accid. *add.* corporea AB. 15 hoc *om.* C ; tunc *om.* L ; iam *om.* L. 17 tocius] ipsius C. 17-18 scil.] et scit ACL. 18 subs. corp.] subst. *om.* AC ; 20 appro.] approbatam C ; subiec.] subiectioni C ; et *add.* ita L ; scit] sit A.
22 sex] vel L ; nata *om.* L ; comp.] posicione B. 24 tunc iam *om.* C. 25 cum] cumque B ; cum] ergo L. 28 Descr. sap. *om.* ABL.

descripcionibus duabus, quarum una est sumpta ex proprietate sua, et secunda est accepta ex operacione ipsius. Eius autem descripcio ex proprietate sua est quod sapiencia est veritas scienciae rerum primarum sempiternarum perpetuarum. Per res autem primas sempiternas vult percepcionem rerum antiquarum natura, sicut species quae sunt postremae generacionis et complementum eius et genera quae sunt eis superiora et genera generum, donec illud perveniat ad genus primum secundum veritatem creatum ex virtute creatoris sine medio.

Accidencia vero sunt generata usque in infinitum. Genera autem dant speciebus et individuis nomina sua et definiciones suas. Et eo est unumquodque individuorum id quod ipsum est; et illud ideo quoniam unumquodque individuorum nominatur substancia quia ipsum per se existit subiectum diversitati et nominatur corpus quoniam ipsum est longum, latum, profundum, et nominatur augmentabile cum elongacione extremitatum diametrorum ipsius post propinquitatem, et nominatur vivum qui ipsum est mobile, sensibile, permutabile in locis, et nominatur homo quoniam est vivum racionale mortale. Iam igitur manifestum est et notum quod individua recipiunt nomina specierum suarum et definiciones earum et recipiunt generum ipsarum et generum generum ipsorum et definiciones ipsorum, et propterea quod ipsa recipiunt ea, factum est unumquodque eorum existens quod est, scilicet veritas. Definicio autem veritatis est quod est, et definicio falsitatis est quod non est aliquid, aut narracio rei absque eo quod est.

Sapienciae autem descripcio ex operacione sua est quod sapiencia est completiva virtutis intellectualis secundum exitum eius quod est in duabus extremitatibus contradictionis de vero et falso. Cum condicio contradictionis est ut dividant eius extremi-

---

1 sumpta] assumpta ACL. 2 oper. ipsius] operacionibus suis L. 3 sua *om.* L. 4 Per res] partes ACL. 5 natura] nam C. 7 eius] ipsius C; et genera *om.* A. 8 creatum] creatam B. 10 Accid. *add.* individua C. 11 spec. *add.* suis L; sua *om.* L. 13 quoniam] quod L] quantum C; nom.] vocatur C. 15 quoniam] quia C; ipsum *om.* B; latum *add.* et CL. 17 post] propter C; viv.] animal L. 21 gen.] genera L. 22 gen. gen.] genera generum CL; gen. ipso.] generum ipsarumL] gen. eorum AC; def. ips.] def. eorum B. 24 autem] namque AC; ver. *add.* vel falsitatis L. 24-25 quod — fals. est *om.* L. 25 fals.] vanitatis AC; aliq.] aliquod L. 29 et *add.* de C. 30 Cum — est *om.* L.

tates verum et falsum simul in materiis tribus quae sunt materia necessitatis et materia possibilitatis et materia prohibicionis. Condicio enim in contradictione est quod sermo disputantis contradicit sermoni disputantis et expellit ipsum et evanescere facit postquam octo condiciones expleverit contradictionum. Quarum una est ut sit nomen quod ponit disputator idem ipsum nomen quod contradictor expellit. Et secunda est ut sit similitudo quam disputator oportere facit, illa eadem similitudo quam contradictor expellit. Et tercia est ne sit nomen subiectum et adiectivum praedicatum in utrisque proposicionibus simul ex nominibus similibus neque ex adiectivis quae sunt ita. Et quarta est ut sit tempus quod utrique contradictores ponunt unum tempus. Et quinta est ut sit pars quam disputator ponit, ipsa eadem pars quam contradictor expellit ; et sexta est ut sit eorum relacio ad unam et eandem rem ; et septima est ut aggregentur simul aut potencia aut actu. Et octava est ut conveniant simul secundum has condiciones quarum rememoracionem praemisimus neque dissenciant nisi parte negacionis tantum quae est non. Cuius declaracio est quod cum disputator ponit quod servus dei est scriba, et dicit contradictor, Iafar non est scriba, ambo sunt ponentes, non contradicentes ; et similiter cum disputator dicit servus dei est aurifex, et dicit contradictor, servus dei non est carpentarius, ambo sunt ponentes, non contradicentes. Et similiter currit raciocinacio in nominibus communibus. Disputator enim cum dicit canis comedit ovem et vult canem latrabilem, et contradictor dicit canis non comedit ovem et vult canem audacem, scilicet silvestrem dextrum aut canem depictum ex aere, non

---

1 scilicet *ante* verum L. 2 necess. *add.* vel invencionis L ; proh.] probacionis L. 3 contradictione *add.* vel in contractione L. 4 fac. *add.* illum B. 5 octo *om.* B ; expl. cont.] contradictor explevi L ; expl.] explevit C. 6 id. ips. nomen] ipsum illud L. 7 sit *add.* adiectum L ; simil. *add.* adiectivum C ; qua A. 8 opor.] occurrere L. 9 Et *om.* L ; ne sit] ut non L ; adiect.] adiectum L] similitudo B ; adiect. *add.* et C. 10 in *om.* L ; utr.] utriusque C. 11 *ante* neque] vel ambiguis L ; adiect. *add.* similitudinibus B ; ex *add.* similibus L ; ut] quod C. 12 utr.] utriusque C. 12 utri. cont.] utraeque contradictiones L. 13 ipsa *add.* vel L. 14 eor. rel.] correlacio L. 17 cond.] contradictiones BC. 18 parte] praedictae L ; tantum quae] causa quod L ; cuius] eius L. 20 Iafar] Iophar L. 21 contra.] contradictores L. 22 aur.] artifex L. 23-24 Et sim.] consimiliter C. 24 Disput. *om.* C. 25 et — latr. *om.* L ; canem *om.* B. 27 silv.] silvestris AC ; dext.] dexter AC ; depict.] pictum C. 27-177,1 non — ambo *om.* A.

contradicunt ambo. Et similiter cum dicit disputator servus dei est dormiens et vult somnum naturalem, et dicit contradictor servus dei non dormit et vult somnum accidentalem sicut oblivionem et insomnietatem et parum intelligenciae et prudenciae, non contradicunt. Et similiter est sermo in tempore. Cum enim oppositor dicit Abdala fuit peregrinus et vult quod in anno praesenti, et dicit contradictor, Abdala non fuit peregrinus et vult quod in anno praeterito, non contradicunt. Et similiter est sermo in relacione. Cum enim oppositor dicit mel sanat aegritudines et vult aegritudines flaticas, et dicit contradictor, mel non sanat aegritudines et vult aegritudines cholericas, non contradicunt. Et similiter est sermo in parte. Nam si oppositor dixerit caecus non videt et vult visum oculi, et dicit contradictor, videt caecus et vult visum cordis, non contradicunt. Et similiter est coniunctio in potencia et actu. Cum enim opposito dicit Abdala est scribi et vult ut sit potencia, et dicit contradictor, Abdala non est scriba et vult scriba actu, non contradicunt. Iam igitur manifestum est et clarum ex eis quae praemisimus et exposuimus quod sapiencia est completiva virtutis intellectualis secundum exitum eius quod est in duabus extremitatibus contradictionis de vero et falso simul. Et postquam iam pervenimus secundum illud quod explanare voluimus de quiditate philosophiae et sapienciae, tunc sequamur illud cum quiditate intelligenciae subiectae eis simul cum non sit philosophus neque sapiens nisi intellectualis.

Sermo de quiditate intelligenciae. Inquit philosophus : intelligencia est specialitas rerum ; voluit per hoc quod specialitas rerum sempiternarum et perpetuarum sit apud eam semper praesens. Cumque vult scire aliquam earum, redit ad se ipsam et

---

1 sim. *om.* B ; disp.] oppositor ACL. 2 dic. contrad.] contradicit B. 4 *om.* et *ante* insom. C ; insom.] somnietatem L ; parum] parve L. 5 contrad.] contradicit C. 6 *ante* fuit] non C ; quod *om.* BL. 7 dicit *om.* C. 8 contrad.] contradicit B ; est *om* L. 9 Cum] si ACL ; dicit] dicat C. 10 flat.] phlegmaticas L ; dicit] dicat C ; sanat] curat L. 11 aegritudines *post* vult *om.* B ; colicas B ; contrad.] contradicit B ; Et *om.* B. 13 dicit] dixerit ACL. 14 contrad.] contradicit B ; coniunc.] contradictio L. 16 ut sit *om.* L. 17 scriba] scribam BCL ; contrad.] contradicit B. 19 secundum *add.* quod B. 22 voluimus] volumus. L. 23 sequamur] consequamur A] assequamur L ; cum] de L 24 nisi] non L. 25 intelligenciae *add.* Definicio intelligenciae C ; Sermo — intell. *om.* L ; philosophus *add.* in L. 26 voluit per hoc] per quod voluit L. 28 earum] causarum L.

invenit eam praesentem apud se, et scit eam ex ipsa absque cogitacione et consideracione. Et illud quidem consideratur ex testimonio. Invenimus enim artificem ingeniosum in arte sua prudentem cum vult aliquid ex ea operari, redire ad se ipsum et invenit illud apud se praesens et scit ipsum ex ea ; quamvis inter magistros sit differencia manifesta propterea quod intelligencia scit ea quae scit absque cogitacione et consideracione propterea quia invenit essenciam suam semper ita quod non alteratur neque haesitat, neque consequitur ipsam addicio neque diminucio neque aliqua disposicio artificis aut prudentis arte sua, propter illud quod consequitur ipsum de haesitacione et oblivione et contrarietatibus in cordibus in sollicitudinibus rerum ; dividitur essencia et indiget cogitacione et consideracione et perscrutacione et discrecione ante applicacionem sui ad desiderium et voluntatem suam. Quod si aliquis contradixerit nobis in individuis rerum similitudine illius, et dixerit quare non dixisti in individuis eciam quod sunt praesencia apud intelligenciam et cum vult scire ex eis aliquid, redit ad essenciam suam et scit illud ex ea, dicemus ei : opposuisti falso et racionatus es quod non racionatur : aequasti enim species sempiternas perpetuas quas non consequitur permutacio neque alteracio neque augmentum neque diminucio neque generacio neque corrupcio individuis removibilibus deficientibus paulatim paulatim propter illud quod consequitur ea semper de augmento et diminucione et generacione et corrupcione assidue. Et manifestum quidem est quod illud quod consequitur augmentum et diminucio et generacio et corrupcio non apprehendit *numerus* neque continet ipsum cogitacio neque compre-

---

1 invenit — ipsa *om.* L ; ipsa] seipsa C. 1-2 cogitacione] cognicione L. 2 quidem *add.* in alio, consistit ex testificacione A. 3 artificem] aurificem A. 4 redire] redit L. 5 ill.] illum C ; quamvis] quam L. 6 man.] manifestum C. 7 cogitacione] cognicione L. 10 disposicio] disposicionum BCL ; artificis] aurificis AC ; aut] autem C ; sua] ipsa L. 12 sollicit.] sollitudinibus A ; dividitur *add.* autem L. 14 discrecione *add.* in alio, conservacione A ; voluntatem] voluptatem C. 15 aliquis] quis L ; in] et C ; 17 quod] quae L. 19 falso] falsa B ; racionatur] raciocinasti L. 20 consequitur] sequitur L. 22 generacio *om.* C ; corrupcio *add.* in L. 23 paulatim *om. semel* L. 24 semper *om.* C. 25 illud *add.* de augmento A. 26 augmentum] augmentacio C ; et *om.* (*ter*) B. 27 numerus ABCL.

hendit illud sciencia. Ex eo autem quod taliter est intelligencia nihil apprehendit nisi quod nunc est praesens.

Quod vero iam praeteriit aut futurum expectatur, sciencia non apprehendit sed quod sciencia non apprehendit est non scitum neque intellectum.

Et propter hoc variavit philosophus intelligenciam tribus modis ; unus eorum est intelligencia quae semper est actu et est ea cuius praemisimus memoriam et diximus quod specialitas rerum est apud eam semper praesens.

Et secunda est intelligencia quae est in anima potentia ante exitum eius ad actum. Cumque scit, egreditur quod in ipsa est de potencia ad actum sicut intelligencia infantis quae est in ipso potencia. Cum ergo sit magnus et instruitur et scit, egreditur quod est in ipso de potencia ad effectum et fit sciens.

Species autem tercia et est descripta per intelligenciam secundam et est assimilata sensui cum anima inquirit comprehensionem rerum ex sensu. Cum enim virtus sensibilis praesentat res sensibiliter, imprimit formas earum in fantasiam quae est in anteriore parte cerebri, et fantasia perducit eas ad animam racionalem. Cumque scit eas anima, fiunt ipsae et ipsa res una intencione spirituali non intencione corporali, deinde expellit ipsas anima ad intelligenciam. Cumque intelligencia scit eas, fiunt ipsae et ipsa eciam res una intencione spirituali et non intencione corporali. Et propter hoc descripsit philosophus hanc speciem intelligenciae per intelligenciam secundam quoniam ipsa incipit a sensu et ascendit sursum paulatim paulatim et gradatim gradatim et ordinatim ordinatim quousque perveniat ad intelligenciam quae

---

2 nunc] non BC] *om.* L ; nunc est praesens] non est species B. 3 praeteriit *add.* aut praesens B. 4 apprehendit sed] comprehendit sed C. 6 variavit philosophus] variant philosophi L ; intell.] intelligencia B. 7 unus] uno ABL ; et est, est *om.* L ; ea] causa C ; 8 diximus] dixit A. 9 semper praesens] praesens et semper L. 10 secunda] secundo AL. 11 scit] sit C] fit L. 13 sit] fit B. 14 fit] scit A. 18 earum] rerum L ; fantasiam] fantasia ABL ; anteriore] anteriori L. 19 parte *om.* AB ; et] eciam C ; eas *om.* L] ea B. 20 fiunt ipsae] similitudinem L ; ipsa *add.* eciam L ; una *add.* cum L. 21-24 non intencione — propter *om.* L. 23 et non] eciam non C. 24 descripsit] describit L. 25 et *ante* per C. 26 sursum] sensum L ; et paul. B. 26-27 paul. grad. ord. *semel* L. 27 et ord.] et *om.* B.

egreditur in anima de potencia ad effectum. Inquit philosophus : anima est substancia complens corpus naturale quod habet vitam potencia.

Sermo de anima. Et dixit Plato : anima est substancia unita corpori et per illam unicionem continuatur corporibus et agit in eis. Inquit Isaac : forsitan aliquis aestimat quod inter verba duorum sit diversitas. Nos autem faciemus ipsum scire destructionem illius propterea quod Plato intendit in descripcione sua qua descripsit animam ex principio motus eius et inicio operis eius ; dixit enim quod anima in principio motus sui unitur corpori orbir et pervenit ad corpora et agit in eis. Illud ideo quoniam ordo orbis est medius inter ordinem animae et ordinem corporum, et mediacione sua inter duos ordines completur continuacio animae cum corporibus ; motu namque orbis generantur materiae quatuor quae sunt elementa corporea. Philosophus autem cum animam descripsit, eius intencio fuit ex complemento motus sui et perfectione operis eius. Dixit enim quod anima est substancia complens corpus naturale quod habet vitam potencia. Docuit ergo nos quod corpora, antequam anima eis continuetur, sunt habencia vitam potencia, et postquam anima ad ea pervenit, complet ea et perficit ea et facit ea viva actu. Inquit Isaac : in sermone nostro scilicet sunt corpora inicio viva potencia, deinde egrediuntur ad actum ; non est differencia neque separacio neque spacium temporis, quoniam res non removentur ab eo secundum quod ordinavit eas creator sublimis praeter quod interpretacio corporea non potest in eis enunciari ab intencionibus spiritualibus

---

1 in anima de] deinde anima L ; effectum *add.* Definicio animae C. 2 vitam *add.* in L ; 3 potencia] potenciam A. 4 Sermo de an. *om.* BCL ; unita *om.* L. 5 illam unic.] istam unionem L ; unicionem] intencionem B. 6 forsitan] forte B. 7 sit] est B ; dest.] destructione A] descripcionem L. 8 intendit] intellexit L. 9 eius] ipsius C ; *secundum* eius *om.* B ; et] in ACL. 11 eis] eo L ; eis *add.* et B. 12 corporum] corporeum C] corporis L. 13 continuacio] ordinacio L. 14 motu] motus C ; generatur] generatur BC. 15 corporae] corporum ABL. 16 eius sui L. 17 dixit] dicit L. 18 vitam *add.* in L. 19 ergo *om.* B ; eis] eius C. 20 potencia *add.* deinde A. 21 et facit ea *om.* AL ; ea viva] eam una B ; viva *add.* in C. 22 corpora *add.* in CL ; inic. *om.* B. 23 non *add* tamen L. 25 eas] ea L ; praeter] propter L. 26 in *om.* CL ; eis enunciari] eis essenciari L

nisi cum separacione et continuacione ut eis obviet intelligencia quae est in corporibus corpulentis cum recepcione. Et forsitan aliquis existimat quod intencio sermonis Platonis, scilicet quod anima unitur corpori et per illam unicionem pervenit ad corpora et agit in eis, est quod ipsa induat corpus et ingrediatur in corpora et egrediatur ab eis. Nos vero illius destructionem faciemus ipsum scire propterea quod Plato secundum locum suum in sapiencia et ordinem suum in philosophia non fuit quem lateret corrupcio huius sermonis, sed ipse locutus est sermone corporeo in quo intencio est spiritualis. Continuacio enim animarum cum corporibus non est nisi ut super ea infundant de splendore et lumine suo per quod faciant ea viva, mobilia, sensibilia quemadmodum effundit sol de splendore et lumine suo super mundum, et facit eum splendidum et luminosum quem visus penetrant, etsi sit inter splendorem solis et splendorem animae et lumen eorum differencia manifesta, propterea quod splendor solis est corpulentus quem visus apprehendunt in subiecto suo quod est aer, et splendor animae est spiritualis quem non apprehendunt nisi intelligenciae sapienter non sensibiliter, iam igitur manifestum est quod continuacio animarum cum corporibus non est introitus ipsarum in eis neque exitus earum ab eis. Cumque illud ita sit, tunc iam remanet ut sciamus quod animarum ordines sunt tres; unus eorum est ordo animae racionalis, et secundus est ordo animae animalis bestialis, et tercius est ordo animae vegetabilis. Sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordine est anima racionalis, quoniam ipsa in horizonte intelligenciae et ex umbra eius generata est. Et propter hoc factus est homo racionalis discernens inquirens susceptibilis scienciae et sapienciae, separans

---

1 separacione] separacionibus L. 2 corp.] corpulatis L; forsitan] forte B. 3 Platonis *om.* L. 4 et per *om.* et L; unicionem] unionem C; unicionem *add.* animabus L; corpora] corporea C. 5 est] et L; induat] inducat L; in *om.* BL. 6 egreditur B. 7 propterea] per ea L. 8 quem] quod L. 9 est *om.* L; est *add.* in C. 11 infundant] infundat L. 12-13 per — lumine suo *om.* L. 14 et *om.* AB; penetrant] penetrat L; visus] virtus L; etsi] et sic L. 15 eorum *add.* est L. 17 apprehendunt] apprehendit L] deprehendunt C. 18 apprehendunt] apprehendit BL; intell.] intelligencia BL. 19 sapienter non] sempiterne L. 21 Cumque] cum B. 22 ut] quod B. 23 et *om.* L. 24 et *om.* L. 25 ordine] ordinata L. 26 in horizonte] est in oriente L. 27 generata] generacio L; gen. est] est B. 28 susc.] subtilis B.

inter laudabilia et vituperabilia, immorans in bonitatibus, alienans se a malis. Et propter hoc factus est remunerabilis damnabilis quoniam discernit inter illud quod remuneratur et inter illud propter quod damnatur. Et inferior quidem anima racionali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis quoniam ipsa ex anima racionali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligenciae et acquirit umbram et tenebras et privatur perscrutacione et discrecione et facta est aestimativa secundum veritatem et meditativa secundum transposicionem. Iudicat enim de re ex eo quod apparet, non ex eo ubi est veritas. Et ex proprietate eius sunt sensus et motus et permutacio in locis, et propter hoc factae sunt bestiae presumptuosae multae audaciae quaerentes victoriam et principatum sicut leo qui quaerit dominium super alias bestias absque investigacione et discrecione et cognicione eius quod facit ; significat autem quod bestiae sunt aestimantes et non discernentes, illud quod in asino invenimus. Invenimus enim quod cum ipse ultime sitit, si ad aquam ducatur et videat formam suam in ea aut formam alterius, terretur ex ea et refugit ; et cum aqua tamen existit eius vita et ipsius constitucio. Et cum videt leonem, intendit ad eum et quaerit ipsum et vadit ad eum, et ipse tamen interficit ipsum et perdit ipsum. Et propter hoc non consequuntur bestiae retribucionem neque poenam quoniam non discernunt neque sciunt illud quo remunerantur, licet faciant ipsum et mereantur sibi retribucionem aut faciant contrarium ipsius et diversum ab eo et mereantur damnacionem sibi. Illud quidem est quia privata sunt investigacione et

---

1 vituperabilia] insuperabilia AC ; immorans] exorans ABC. 3 illud] id B] *add.* per A ; quod *add.* non L ; et inter *om.* inter B ; illud quod] id quod C ; inter illud propter] per L. 3 propter] per AC. 5 sublimitate] subtilitate B. 8 perscrutacione] perstructione C. 9 meditativa] medietatem B ; transp.] transumpcionem AL] transicionem C. 10 de re] debite L ; ubi] ut C. 11 locis] locum C. 13 quaer. *add.* et C ; qui quaer.] acquirit L. 16 illud quod *om.* quod A ; invenimus] invenitur L] *om.* AC ; 17 enim] est C ; cum] dum C. 18 vid.] viderat AC ; ea] aqua C. 19 refug.] fugit B ; cum *om.* L. 19 const. *add.* vel essencia C ; ips. const.] eius constructio L ; Et cum] cum ergo B. 20 inten.] incedit L. 20 ad] in B. 21 ipse *om.* L. ipsum et] eum et ABL ; et] vel C ; perd. ips.] perdit eum CL. 22 hoc *om.* A. 23 quo] quod L ; 24 licet] et ABC. mer.] faciant B ; aut] et L. 25 ipsius] eius C. 26 est *om.* A ; priv. sunt] privantur B.

discrecione et percepcione veritatum rerum et quia appropriata sunt cum aestimacione et meditacione.

Anima autem vegetabilis quae est desiderativa est inferior aliis animabus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam eius generacio est ex umbra animae bestialis. Et propter hoc obtenebratur (facta est remocior a splendore intelligenciae propter multitudinem umbrae et tenebrarum suarum) et elongatur splendor eius a splendore mundo et puro et ingrossatur et gravatur et privata est sensu et motu et permutacione in locis et adhaeret loco suo terrae et facta est singularis cum desiderio et generacione et nutrimento et augmento et diminucione et apparicione florum et oleorum et saporum et odorum secundum locum et locum.

Et postquam iam pervenimus ad illud quod voluimus de quiditate spiritualitatis altae, et fine ordinis eius, tunc cerciores sumus ad sequendum illud rememorando quod est verius et propinquum ei in spiritualitate et sublimitate, sicut orbis. Ipse enim est sublimior substanciis corporeis et in ordine superior eis et consequens ordinem animae cum non secundum veritatem sit corpus secundum eius materiam. Ipse enim in horizonte animae vegetabilis et ex ipsius umbra generatus est, absque medio inter ipsum et ipsam. Et propter hoc factus est exitus eius ex invencione ad invencionem. Volo autem, cum dico ad invencionem, ad remanens semper tempus, quod non consequitur addicio neque diminucio neque remocio neque finis neque exitus neque aditus; et volo, cum dico ex invencione, in anima vegetabili, cum sit anima et reliquae substanciae superiores spirituales absque alteracione et remocione ab ordine secundum quem ipsarum creator eas ordinavit. Ipsae igitur propter hoc non sunt augmentatae neque diminutae propter exitum eius quod ab eis nascitur. Omne enim

---

1 quia] quae L. 2 sunt *add.* in alio, quia intrant in aestimacione AC. 3 quae] quod L; desid. *add.* aliter vegetativa L; infer. *add.* in A. 4 anim.] animalibus A] *om.* L; quoniam] est quia L. 5-6 obten. *add.* in alio AC. 6-7 facta — elongatur *om.* L; facta — suarum *om.* BC. 12 et sap.] aut sap. C; et locum *om.* L. 13 iam *om.* L; illud *om.* L; quod *add.* cuius cognicionem C; vol.] volumus L. 14 et fine] sive L; fine] finem C] finis B. 15 seq.] consequendum B; quod] quid C; verius] numerus C. 16 orbis] orbem C; sicut orbis] sui ordinis L. 19 sec. eius materiam] sed eius materia L. 20 ex *om.* L. 20-21 absque — ipsam *om.* L. 23 reman.] semper adiiciens C. 23 conseq.] consequetur L. 25 ex inven.] existimacione C. 28 augmentatae] augmentandae L. 29 eis] eo L.

quod consequitur alteracio et permutacio et augmentum et diminucio minuitur exitu eius quod ab eo nascitur. Corpora autem, affecta qualitatibus diversis contrariis sicut elementa materialia quatuor quae sunt ignis et aer et terra et aqua, alterantur vel minuuntur exitu eius quod ex eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis et corrumpuntur et permutantur ad ea quoniam ex eis generantur virtute coelesti quam creator sublimis et gloriosus in natura ordinavit et destinavit eam cum ipsa super actionem generacionis et corrupcionis ut per illud compleretur mundus generacionis et corrupcionis; splendores autem substanciarum supremarum, scilicet animarum trium sunt non alterati neque augmentati neque diminuti exitu eius quod ab eis nascitur quoniam illud quod ab eis nascitur est ex umbra splendorum ipsorum non ex splendore ipsarum in essencia et substancialitate sua. Et manifestum quidem est quod splendor omnis splendidi in essencia et substancialitate sua est forcius splendidus et vehemencius luminosus splendore umbrae eius quod ex ipso nascitur. Cumque illud ita sit, tunc procul dubio manifestum est quod plendor animae vegetabilis est forcior splendor et vehemencius lumen splendore orbis generati ab eius umbra. Et propter hoc orbis factus est solidus et acquisivit umbram et tegumentum et grossiciem et corpulenciam et apprehendit ipsum sensus visus tantum, non alius ex sensibus, quoniam quamvis sit corpulentus, tamen est in figura sua et spiritualitate et sublimitate sua propinquus ordini animarum sublimium. Et propter hoc movetur motu completo integro qui est motus revolucionis; motus namque revolucionis integrior est motibus et perfectior

---

1 et aug.] et *om.* B ; augmentum] augmentacio C. 2 diminuitur C. 3 affecta] afflicta alias affecta L. 4 et *om.* (*ter*) BCL ; vel] et BC. 5 ex] ab BL. 6 plantis et *om.* et L. 6-7 permutantur] mutantur L. 7 quam] quem C. 8 et glor. *om.* et B ; eam]-ea L. 9 ipsa *add.* in alio, super creacionem generatorum incorrup torum (et corruptorum C) AC ; et corrup. *om.* C ; actione C. 10 compleretur] compleatur CL ; splendores] splendorem C. 11 scil.] id est C. 12 alterati] alterari L ; aug.] augmentari L ; dim.] diminui L ; eius *om.* L. 13 quoniam — nascitur *om.* CL ; ex] extra A. 14 splendorum -- splendore] splendor ipsarum ex splendore L ; in] ex B. 17 quod ex ipso] quae ex eoL ; 18 illud *om.* L. 19 splendor] est splendidior L. 20 lumen *add.* a C. 22 ipsum] eam L. 23 tantum] tamen L ; sit *om.* B. 24sua *om.* L ; et sublim. *om.* CL. 27 revolucionis] resolucionis L ; motus namque rev. *om.* L. perfectior *add.* est L ;

eis et remocior eis ab attricione et alteracione. Et propter hoc non consequitur ipsum addicio neque diminucio neque exitus neque aditus neque principium, neque finis. Et illud quidem est propter simplicitatem eius quo movetur et propter spiritualitatem et sempiternitatem et permanenciam et perpetuitatem eius, cum non sit eius generacio ex rebus diversis et possibile sit ut permutetur et redeat ad illud ex quo generatum est, immo est fixum consistens perpetuum et sempiternum. Et propter hoc effudit intelligencia super ipsum ex splendore suo et lumine sapienciae suae et sublimavit ipsum, et factus est per illud intellectualis, racionalis, non indigens perscrutacione et discrecione et cogitacione et consideracione et cognicione divini creatoris sui, et quid ei necessarium sit de veritate in magnificacione eius et sanctificacione et psalmodia et laude assidue perpetim sine separacione et intersecacione. Et propter hoc sublimavit ipsum creator gloriosus et exaltatus et attribuit ei ordinem a quo non removetur neque finitur neque intersecatur et destinavit ipsum super distinctiones temporales quattuor et super productionem temporis et annorum et mensium et dierum et horarum et fecit ipsum regnare super contingencia quae apparent in hoc mundo de impressionibus et apparicione sectarum et mensuracione regni cuiusque regis et quod consequitur ipsum in spacio suo de fortuna et eventu aut reliquis et diversis ab eis donec finiatur secta eius secundum quod praedestinatum est in sciencia creatoris gloriosi et sublimis.

Et postquam pervenimus ad illud cuius declaracionem voluimus de ordinibus animarum et applicacione cuiusque earum cum illo quod convenit operacioni eius ex corporibus et passioni ipsius et recepcioni impressionis eius et appropriacioni orbis cum

---

1 et rem. eis *om.* C ; attricione] actione L. 2 conseq.] sequitur B. 4 movetur] removetur B. propter *om.* BL ; et perm. *om.* C. 7 et *om.* C. 9 intell.] intelligenciam C. 10 sublimavit] subtiliavit L. factus] factum L ; per] propter B ; illum C ; intell.] intellectus L. 11 et disc. *om.* B ; cogit.] cognicione L. 12 et cognicione *om.* B. quid] quidem B. 13 in] et L ; sanctif. *add.* eius L. 15 glor.] gloriosissimus L. 18 productiones B. 19 regnare] regere C. 21 mensur. *add.* scilicet C ; cuiusque] cuiusdam L. 23 fin. *add.* vel sit finis sectae eius C ; 24 praedest.] destinatum L. creat.] datoris C. 25 declar. *add.* quidem BL ; vol.] volumus L. 27 pass.] passionibus C ; ipsius] eius B. 28 impres.] impressioni L ; appror.] appropriacione AB] appropinquacione L.

eo quod effudit super ipsum intelligencia ex lumine et spiritualitate sua, tunc oportet ut veniamus cum differencia inter substanciam corporis elementati et substanciam corporis coelestis. Dico ergo quod substancia corporis elementati generata est ex materiis diversis affectis qualitatibus contrariis. Et propter hoc consequuntur ipsum accidencia et ingreditur sub generacione et corrupcione ; substancia vero corporis coeli non est generata ex aliquo neque permutatur ad aliquid neque afficitur aliqua qualitatum. Nam si affecta foret, impossibile esset quin esset aut calida aut frigida aut humida aut sicca. Quod si esset calida, elevaretur sursum usque ad infinitum. Et si esset frigida, descenderet inferius et requiesceret in centro. Et si esset humida, nataret et inundaret in partibus quatuor, et si esset sicca, induraretur et consolidaretur et privaretur motu omnino. Iam igitur manifestum est et notum quod non est affectum aliqua qualitatum. Et propter hoc non consequuntur ipsum accidencia neque ingreditur sub generacione et corrupcione.

Alius sermo de spiritu vitali. Convenerunt antiqui quod spiritus est corpus subtile procedens a corde in arteriis ad totum corpus et facit ipsum habere vitam et anhelitum per pulmonem et pulsum per arterias et ascendit sursum ad cerebrum et procedit ab eo in nervis ad totum corpus et facit ipsum habere sensum et motum. Quod si interrogati fuerimus de differencia inter animam et spiritum, dicemus quod differencia inter ea est duobus modis. Unus eorum est quoniam spiritus est substancia corporea quam corpus circumdat et comprehendit et continet ; et

---

1 effudit] effuderit L. 1-2 ex --- tunc] ex intelligencia et lumine spiritualitate sufficiunt L. 2 ven.] inveniamus L ; cum diff.] tamen differenciam L. 3 corporis *add.* scilicet C ; corporis elem.] corporum B ; elem. *om.* ABL ; corp. coel.] animae L ; coel. *om.* AB ; corp. *add.* scilicet C. 4 elem. *om.* ABL ; 5 mater.] primis B ; affec.] effectus A. 6 conseq.] consequitur C. 7 cor. coeli] aimae L ; coeli] ultimi C. 8 aliquo] alio B ; aliq.] aliud L. 9 quin] quoniam C. 12 et requi. *om.* L ; inund.] manaret L. 15 affec.] affecta L. 16 ipsum] ipsam L ; sub] super C. 18 *ante* Alius, Definicio spiritus C ; Alius --- vitali *om.* BL ; Alius *om.* A. arter.] arterias BCL. 20 per] et C. 20-21 pul. — art.] puls. et art. et pulsu. B. 24 dicemus *add.* ei B ; dicendum est L ; inter] in C ; ea] spiritum et animam L. 25 quoniam] quod L.

anima est substancia incorporea spiritualis circumdans corpus exterius et continens ipsum. Et secundus est quoniam spiritus resolvitur cum resolucione corporis et destruitur eius destructione; anima vero figitur et remanet post separacionem eius a corpore. Eius tamen operacio in corpus non penetrat propterea quia privatum est spiritu acquirente ei vitam et sensum et motum. Cumque privatur corpus vita et sensu et motu, fit mortuum et non penetrat in ipsum actio animae omnino.

Quod si interrogati fuerimus de differencia inter venam et arteriam, dicemus quod vena est composita ex tunica una et canali una in qua currit sanguis ab epate ad omnia membra corporis quoniam ex ipso est eorum nutrimentum et virtus et constitucio. Arteria autem componitur ex duabus tunicis et canalibus duabus in una quarum penetrat spiritus ad totum corpus et acquirit ei vitam et generat in ipso anhelitum per pulmonem et pulsum per arterias ut expellat per hoc vapores calidos a corde et attrahat ei aerem subtilem; in canali vero altera currit sanguis purus mundus a sordibus ut eo nutriatur spiritus vitalis quemadmodum nutritur ignis exterius oleo. Causa autem quare non est possibile ut spiritus et sanguis incedant in canali una et cursu uno est quod spiritus subtilitate sui currit in corpore subito sicut currit splendor candelae in domo subito absque spacio temporis. Sed sanguis grossicie sua et gravitate sui motus non currit nisi paulatim paulatim sicut currit aqua in poris terrae et canalibus eius, etsi sit sanguis grossior aqua et tardius incedens. Si ergo spiritus et sanguis incederent in canali una et cursu uno, vinceret sanguis spiritum et prohiberet ipsum ne curreret in corpore subito, et esset in hoc corrupcio ordinis naturalis.

---

1 incorporea *om.* ACL. 2 ipsum *add.* et movens ipsum L; Et *om.* L; est *add.* modus L. 4 vero] enim L; Eius] et L. 5 tamen] eius L; corpus *add.* tamen L. 6 privatum est] privaretur C. 7 cum A. 8 in *om.* C. 12 eorum] omnium membrorum L. 13 autem] vero B; duabus] duobus L. 14 una quarum] quorum uno L; corpus *add.* vel A(et. C) facit ipsum acquirere vitam AC. 15 congenerat C. 17 attrahat] attrahit B. altera] altero L; currit] erit C. 18 ut *add.* ex L. 19 exterius *add.* ex L. 20 una] uno L. 23 Sed *om.* L; motus *add.* cum C; currit] et C. 24 paulatim *om. semel* L. 25 et tardius incedens] tardius incedet L; incedens] cederent C. 26 uno] una L] *om.* B. 28 in] et A.

Sermo de natura. Natura est nomen commune dictum de creatura et dicitur de omni habente naturam sibi propriam. Et dicitur de chimis, scilicet humoribus quatuor qui sunt sanguis et utraque colera et flegma. Et dicitur de materiis quatuor quae sunt ignis et aer et aqua et terra. Et dicitur eciam de coelo et virtute coelesti quam ordinavit deus gloriosus et sublimis in natura et destinavit eam cum ipsa super impressiones generacionis et corrupcionis et augmenti et diminucionis et motus et quietis. Et propter hoc definierunt eam antiqui ex proprietate ipsius et dixerunt : natura est motus a quiete et quies a motu, et philosophus quidem definivit eam ex essencia sua et dixit quod natura est virtus corpoea existens in corporibus mediante coelo inter animam et corpora. Et cum dixit virtus corporea, voluit virtutem coelestem quoniam dixit virtus corporea a corpore coeli non virtus corporera a corpore elementato. Et Plato quidem definivit eam descripcione assumpta ex opere eius et dixit quod natura est substancia sapiens cum artificio rerum formatarum. Et optimi Hippocratis in ea est sermo quem dixit ostendens differenciam esse inter animam et naturam et dixit : natura est principium motus interius vigorans corpora et praeparans eis praeparaciones nutrimenti et reliquorum et expellens ab ipso impedimenta secundum virtutem et possibilitatem ; et anima est principium motus exterius influens corporibus ex splendore et lumine suo quo fiunt viva, mobilia et sensibilia. Inquit Isaac : voluit per hoc animam animalem cum non sit movens neque senciens nisi ipsa.

---

1 *Sermo de natura om.* ABCL ; est] enim L ; dic. de] dictum a L. 2 hab.] homine quod habet L ; prop.] propria B] *add.* Sermo de natura AB. 3 scil. *add.* de BL ; qui sunt] scilicet B. 4-5 quae sunt *om.* B. 5 et *om.* (*bis*) BL ; coelo et *add.* de L. 8 corrup. et *om.* et B ; augmen. et *om.* et A ; dim. et *om.* et B. 10 ipsius et] ipsius qui C. 11 quidem *om.* L ; sua *om.* L ; quod *om.* B. 12 corp.] corpus C. 13 Et *add.* voluit L ; corporea *add.* a corpore coeli C. 14 a corpore coeli *om.* ACL. 15 a cor. el. *om.* ACL. 15-16 def.] descripsit B. 16 eam *om* L ; op.] corpore L ; et] quia C ; quod *om.* B. 17 sap.]. faciens L. 18 opt. — ea] optime in ea hippocrates L ; osten. *add.* eo B. 18-19 diff. esse] differencia est A. 19 esse *om.* B ; et dix.] dicens B. 20 inter. *om.* L. 21 reliq. et] reliquarum C. 21-22 imped.] impedimentum L. 22 virt.] veritatem C. 24 et *om.* AB ; mob. *add.* simul viva L ; sens. *add.* in alio, permutabilia in locis cum interposicione et descensione AC. 26 ipsa] ipso A.

Definicio de racionalitate ; racionalitas est sciencia cadens super occulta cum consideracione et cogitacione. Definicio scienciae absolute ; sciencia absolute est ab anima apprehensio veritatum rerum praeparatarum ad sciendum. Definicio scienciae verae ; sciencia vera est cognicio veri quam verificat raciocinacio et demonstracio firmat. Definicio cognicionis ; cognicio est sentencia fixa non removibilis. Definicio sentenciae ; sentencia est credulitas vel firmitudo rei alicuius. Definicio cogitacionis ; cogitacio est virtus intelligibilis procedens in rebus quoniam cogitacio est una de virtutibus animae racionalis et propter hoc factus est omnis cogitans racionalis. Definicio memoriae ; memoria est apprehensio rerum existencium in anima cum indagacione et inquisicione. Definicio recordacionis ; recordacio est inquisicio adventus rei iam oblitae a virtute cogitativa. Definicio consideracionis ; consideracio est incessus consilii in praecordiis. Definicio servacionis ; servacio est memoria continua non intersecta. Definicio discrecionis ; discrecio est consecucio omnis rei cum similibus suis. Definicio raciocinacionis ; raciocinacio est faciens currere causam in causato. Et definierunt eam quidam disertores ; dixerunt enim quod raciocinacio est sermo in quo componuntur res diversae et provenit ex eis una vera necessario. Inquit Isaac : haec definicio non existit per se, (immo indiget aliquo quo fiat vera) nisi cum raciocinacione et explanacione et si non sufficiunt significaciones et aequantur, et occultatur veritas et tegitur, et vocat ad raciocinacionem et demonstracionis erectionem quoniam raciocinacio vigorat consideracionem et dirigit eam et consideracio non manifestatur nisi cum cursu causae in causato. Impossibile

---

1 Def. de rac. *om.* L ; Def. *om.* A ; racionalitas] racionabilitas L. 3 ver.] veritatis L. 5 sciencia — verificat] sciencia est cognicio vera quam L ; veri] vera A ; et demon.] quod monstracio C. 6 sentencia] sciencia CL. 7 removibilis] revocabilis L. 8 vel firmitudo om. AL. 9 procedens] praecedens L. 16 intersecta] indiscreta L] *add.* in alio, sensibus C. 18 racionacio add. in alio, cursus causae AC. 19 quidam] quidem A ; disertores] discreciores L. 20 enim *om.* L ; quod] quidam C ; racio.] concinacio vel augmentacio C. 21 et *om.* A ; 23 vera *add.* in alio A. 22-23 per — vera *om.* B] per se sed uno indiget aliquo quo fiat vera C. 23-27 nisi — causato *om. in hoc loco et leguntur post* medium *in variante de linea* 10 p. 322 CL. 24 signif.] imaginaciones A. 25 erectionem] electionem C.

enim est ut proveniat res una vera ex rebus diversis nisi cum explanacione et significacione veritatis eius et si non erunt sentenciae aequales. Et demonstracio non consistit nisi ut faciat currere causam in causato cum non sit causa nisi in causato neque causatum nisi causae. Raciocinacio enim firmat consideracionem veram et dirigit eam. Definicio meditacionis ; meditacio est quies intellectus cum firmatur argumentacio cum demonstracione. Definicio demonstracionis ; demonstracio est raciocinacio in qua non removetur a subiecto praedicatum quod est accidens quaesitum cum proposicione. Definicio veritatis ; veritas est quod est res. Et definierunt eam disertores ; dixerunt enim veritas est sermo quem firmat demonstracio aut sensibiliter aut intellectualiter. Inquit Isaac : haec definicio est assumpta ex qualitate veritatis non ex eius quiditate. Et illud ideo quoniam cum aliquis dicit quid est veritas est responsio in eo est quod est res et cum dicit qualis est dicitur ei quod est sermo quem demonstracio firmat aut intellectualiter aut sensibiliter.

Sermo ille consistit sicut existit definicio qua utitur ille qui super eam affert definicionem dialecticae et intenciones philosophiae, quoniam definicio est enunciativa naturae rei et eius essenciae. Et sermo quidem dicentis veritas est quod est, enunciativus

---

1 res *om.* C ; diversis *add.* Definicio veritatis ; veritas est quod res est et definierunt eam disertores (in margine) C ; diversis *add.* vel secundum veritatem C. 2 si] sic L. 3 consistit] consistat C. 3-4 faciat currere] curreret L. 4 causam] causa L ; nisi in] neque C. 4-5 neque causatum] in causante L. 5 nisi causae om. L. 6 meditacionis ; med.] manifestacionis ; manifestacio CL. 8 rac. *add.* in alio A ; in qua] ita ut LC. 8-10 in qua --- propos. *om.* C. 9-10 a sub. --- prop.] subiectum et praedicatum et proposicio cui medium non est L. 10 *post* rac. l. 8 (C) *et* prop. (l.10,A) *add.* ita ut non removeatur subiectum et praedicatum et proposicio cui non (non *om.* C) est medium AC. *Post* medium *in* C *leguntur lineae* 23-27 *in pagina* 321 nisi --- causato. 10-11 quod est res] quod res est L. 10-12 Def. — sermo *in marg. in* C, *neque in congruo loco.* 11 diser.] discreciores L. 12 aut sens. *om.* C. 13 Isaac *add.* in alio A 13-17 haec def. — sensibiliter *om.* C. 18 Sermo ille] Sermo iste AL. 19 super] semper C ; inten.] intencionem L. 20 quoniam] quia L ; enun.] renunciativa C. 21-323,3 Et sermo --- demonstracio] Et sermo quidem dicentis, quod veritas est, quae enunciativa est naturae veritatis et eius essenciae quoniam illud secundum quod res est, non est veritas nisi quod est sermo veridicus ; veritas est id quod firmat demonstracio *etc. sicut scriptum est* L 21 enun.] essenciativus C.

est naturae veritatis et essenciae eius quoniam illud secundum quod est res vera est; est veritas non nisi quod est.

Sermo vero dicentis veritas est id quod firmat demonstracio aut sensibiliter aut intellectualiter, non est nisi enunciacio qualitatis propinquans veritati ex intelligenciis insipiencium sermone corporeo propinquo intellectibus eorum. Definicio falsitatis; falsitas est non quod est res et dicitur falsitas narracio rei cum diverso quod est ipsa et ipsius contrario. Definicio veri; verum est affirmare rem rei cui est secundum veritatem aut expellere rem a re a qua vere removetur. Definicio falsi; falsum est affirmare rem rei quae ab ea removetur vere et removere rem a re quae ei affirmatur secundum veritatem. Definicio necessarii; necessarium est quod impossibile est removeri. Definicio impossibilis; impossibile est cuius impossibilis est invencio. Definicio inconvenientis; inconveniens est coniunctio duorum contrariorum in re una secundum nomen unum et similitudinem unam et partem unam in tempore uno et relacionem unam secundum quod ante ostendimus in hoc nostro libro. Definicio possibilis; possibile dicitur secundum duos modos, aliud enim est verum et aliud falsum. Verum autem est ut existat inter duas extremitates contradictionis in qua ignoratur quae ipsius extremitas appareat. Illud autem quod est non verum, est eciam secundum duos modos; unum eorum est possibile cuius existencia nondum necessaria est procul dubio sicut ortus solis mane ab oriente licet enim nondum ortus sit, tamen orietur cras procul dubio. Et secundum est possibile quod iam est et exit ad actum, et exitus eius non est necessarius natura sicut venator regnans in successione et munitor dux exercitus. Inquit Isaac: testificor quidem me vidisse huius modi in Aegypto; dominabatur enim ei quidam du-

---

2 vera] vere A; *om.* est *ante* veritas A; *post* veritas *repetuntur* 322, 21-323, 2 quod est — veritas; *supra quae 'vacat' scriptum est A.* 3 id] illud C. 5 ver.] veritatis A; ex intell.] et intellectus L. 6 eorum] ipsorum CL. 7 quidem *ante* non C; est non quod] est quod non L. 8 cont.] contractio L. 11 rei] re L. 13 est quod] quod L; impossibilis *om.* C. 14 impossibilis] impossibile C. 15 coniun. *om.* L. 16 unum et *add.* secundum L. 17 in *om.* C. 19 et aliud *add.* est CL. 21 quae] qua C. 22 eciam *om.* L. 23 nondum] non de natura C. 25 nondum] mundum C. 26 poss. *add.* cogitacio est hominis C; 25-26 secundum — actum] et secundum possibile quod verum est ut existat actu L. 27 neces.] interius L; venator *add.* vel piscator C; regnans] regnat C. 28 comminutor C] munitor L; inquit *om.* L. 29 ei] eidem L.

cum de filiis Toloni qui dicebatur filius Talix, et magnificatum est eius imperium et exaltata eius memoria et creverant ipsius exercitus, et erat dux exercitus eius quidam niger minutor nomine Bibel. Definicio mentis ; mens est potencia incedens in possibilibus et utens virtute animali. Illud ideo quoniam formas rerum quas facit nos invenire sensus in natura et materia earum facit reperire virtus animalis sapienter accomodatas ex natura et materia ipsarum. Et dicitur eciam mens de virtute quiescente in re quaesita an sit ei hoc et hoc, an non. Definicio aestimacionis ; aestimacio est virtus incedens in impossibilibus, et dicitur quod aestimacio sit iudicium de re ex apparicione non ex eo ubi est veritas. Et propter hoc factae sunt bestiae existimantes non meditantes nisi illud dicatur de eis secundum accomodacionem et transposicionem. Definicio sensus ; sensus est sigillacio impressionis sensati in senciente ; sensatum enim est sicut agens excitando sencientem et movendo ipsum ad cognoscendum essenciam sui, sicut liber movet lectorem excitando ipsum ad cognoscendum quod in libro est de scienciis et propositis, et sicut desideratum quod movet desiderantem et excitat ipsum ad obviandum sibi et considerandum se et ut consoletur cum eo. Et hoc eciam dicitur e converso, et est ut fiat senciens loco agentis et sensatum loco pacientis. Sed ad illud non invenitur veritas. In plurimo enim huius sermonis secundum hunc modum non invenitur passio propterea quod non invenitur agens secundum veritatem sed secundum transposicionem nomine tantum non intencione ; ex hoc est quod homo dicitur scire creatorem sublimem et gloriosum. Et creatorem non consequitur passio aliquo modo immo est factor omnis facti et causator omnis causati.

---

1 Toloni] Tololi C] Coloni AB ; Talix] Chalim C] Chalix AB. 2 exal.] relaxata est L] exaltacio C. 2 crev.] terruerat L. 3 niger] magister L. 4 Bibel] Lilel AB] Bidel L. 4-5 in --- ideo] irracionalis possibilibus quaerens virtute, scilicet, animali ab anima illud iam C.
7 accom.] accomodatis C. 9 et hoc *add.* et L. 10 aestimacionis] existimacionis C. 10-11 aestimacio] existimacio C ; appar.] apposicione C. 14 transp.] transumpcionem AL. 15 est *om.* L. 16 excitando *add.* in alio, sensum A ; excit.] excitacio C. 17 sicut] sic C. 19 desiderantem *om.* L. 19-20 obviandum] cavendum L. 20 sibi et] sibi ad A ; et ut] an L. 21 eciam] quod C. 22 non *om.* L. 25 transp.] transumpcionem AL. 26 ex] quod C ; hoc] eis AC. 27 conseq.] sequitur C. 28 causator] creator L. 28 causati creati L.

Cumque creatorem non consequitur passio, non est homo propterea quod sit ipsum agens. Actus autem dicitur secundum duos modos, scilicet spiritualis et corporeus. Et spiritualis eciam dicitur secundum duos modos ; alius enim est quem agens non pertransit et non egreditur ab eo ad aliud. Et alius quem transit et egreditur ab eo ad aliud ; ille autem quem agens non pertransit et non egreditur ab eo ad aliud est sicut cogitacio hominis et consideracio in se ipso ; scit enim quod ipsum iuvat ab eo quod ei nocet. Et ille quidem quem transit agens et egreditur ab eo ad aliud est sicut sensati in senciente ; sensatum enim transit actum suum et egreditur ab eo ad sencientem ; et similiter actus desiderati in desiderante et libri in legente. Et nullus quidem horum duorum actuum, scilicet quem non transit agens ad aliud, et quem transit ad aliud est contrarius facto suo neque discordans ab eo, sed est conveniens ei et addens in ipso. Homo namque cogitans et considerans in eo quod iuvat essenciam suam ab eo quod ipsi nocet non est contrarius sibi ipsi neque discordans a se, immo addit in ea per id quod in ipsam imprimit. Et similiter sensatum non est contrarium sensui neque discordans ab eo sed est ipsi conveniens et in ipso addens in eo quod imprimit in ipso et excitat ipsum ad cognoscendum se et quod vult ex ipso. Actus autem corporeus est actus existens cum voluntate sicut actus existens in corporibus motis in seipsis et moventibus alia simul, sicut animal quod movetur in semet et movetur motu ipsius molendini mola. Et sicut aer qui movetur in seipso, et ingreditur in velum navis et movet ipsa movendo illud ; et eius est species altera composita, sicut homo qui movetur et movet remos navis et movetur navis motu eorum simul. Definicio convenienciae ; conveniencia est invencio diversorum in re una sicut invencio

---

1 conseq.] consequatur C] sequatur L] *add.* omnis L ; homo] homini C. 2 ipsum] seipsum C. 3 Et *om.* L ; eciam] quidem C. 4 sec. duos modos] duobus modis C. 6 pertrans.] transit A ; et non] quomodo C ; 7 hom. et *add.* est L. 8 ipso *om.* L. 9 ei] eum C ; transit] pertransit L ; et *om.* L ; eo *add.* non L. 11 egred. ab eo ad] greditur aliud C. 12 in des.] eciam des. C ; libri] liber L ; nullus] nullis C. 13 scilicet] secundum L. 14 quem *om.* L ; facto] subiecto L. 15 addens] accidens L. 17 sibi *add.* vel animae C. 18 se *add.* vel ab ea C ; in ea] cum ea C. 21 ipsum *om.* L. 22 corp. *add.* in alio, agentis A. 23 alia sim.] animalia L. 24 semet] seipso L. 27 movet *add.* et A. 28 et *om.* A.

hominis et equi et reliquorum animalium in vivo et ipsorum conveniencia et recepcio nominis ipsius et definicionis simul ab eis. Definicio coniunctionis; coniunctio est propinquitas corporum ad invicem. Definicio contactus; contactus est coniunctio extremitatum in loco. Definicio adhaerenciae; adhaerencia est continuacio corporis alicuius cum corpore altero. Definicio dilectionis; dilectio est desiderium animae ad illud quod quaerit cum complemento causae coniunctionis. Definicio concupiscenciae; concupiscencia est superfluitas dilectionis. Definicio voluptatis; voluptas est desiderium et inquisicio rei desideratae. Definicio condicionis et creacionis; creacio est essentialitas encium ex non esse. Definicio conditoris et creatoris; creator est faciens esse encia ex non esse. Et forsitan aliquis existimat quod non esse est privacio. Nos autem faciemus ipsum scire illius destructionem propterea quod privacio non est nisi post invencionem sicut res quae invenitur postea privatur et dicitur : privatum (*sic*) est hoc et hoc, sicut homo qui fuit videns deinde passus est in visu suo, et dicitur : ille privatus est visu. Et similiter in omni quod est inventum et postea privatur, dicitur privatum est hoc et hoc. Et neque potest aliquis de eo quod fuit inventum et postea privatum est, dicere quod sit privatum ex non esse. Non esse enim non habet formam in mente ita ut dicatur privatum aut inventum. Definicio generacionis; generacio est exitus corporeae substanciae ex privacione ad invencionem; generacio namque omnis generati est naturalis. Et naturae quidem non agunt aliquid ex non esse sed ipsae faciunt et generant virtute coelesti quam ordinavit creator in eis et destinavit eam actui generacionis et corrupcionis sicut generacio ab eis corporum animalium et plantarum ex elementis quatuor. Actus enim ipsarum est actio et generacio non condicio neque creacio, cum conditor et creator non sit nisi Deus cuius fama est sublimis et cuius nomina sunt sanctificata, et non est Deus praeter ipsum neque adorandus nisi

---

1 vivo] uno L. 2 def.] discrecionis L. 3 coniun. *add.* vel aggregacio C; prop.] proprietas L. 12 et] vel L. 12-13 esse encia] essencia L. 13 Et *om.* L; forsit. aliq.] forte ac C; existimat] aestimat L. 16 privatum *om.* A; dic.] dicit L. 17 est] per L; et] ex L. 18 visu] in visu C. 19 inv.] iuvamentum C. 20 Et neque *om.* C; quod fuit *om.* C. 21 est *om* L. 23 inventum] mutatum L. 26 est *om.* L. 27 generant] generatum A. 30 cond.] conconditor C; cond.] constitutor C. 31 est sub. *om.* est L; sunt *om.* L.

Ipse. Definicio corrupcionis ; corrupcio est egressus substanciae ex invencione ad privacionem sicut resolucio corporum animalium et plantarum et corrupcio eorum et permutacio ipsorum ad elementa ex quibus ipsa sunt generata. Definicio augmenti ; augmentum est elongacio finium corporis post propinquitatem earum. Definicio diminucionis ; diminucio est propinquitas finium corporis post elongacionem ipsarum. Definicio mutacionis ; mutacio est permutacio in locis cum interposicione et descensione. Definicio temporis ; tempus est spacium quod separat motus coeli vel distinguit. Definicio aeternitatis ; aeternitas est spacium quod non separant motus vel distinguunt. Definicio perpetuitatis ; perpetuitas est spacium perpetuum vel distinctum non separatum neque intersectum. Definicio arbitrii ; arbitrium est praeparacio recepcionis rei et penetracionis actus cum voluntate. Definicio tristiciae ; tristicia est sollicitudo et angustia propter privacionem amati et fugam quaesiti. Definicio timoris ; timor est casus horribilis alicuius. Definicio creaturae ; creatura vel factura est generacio rei ex re cum corrupcione formae eius ex qua generatur et permutacione ipsius ad formam alteram sicut exitus corporis animalium et plantarum ex elementis quatuor cum corrupcione formae elementorum et permutacione eius ad formam animalium et plantarum. Definicio artificii ; artificium est operacio formae alicuius in materia aliqua praeter corrupcionem formae materiei et absque corrupcione formae formati in materia post explecionem ab artifice operacionis eius sicut forma anuli et denarii in argento est absque corrupcione argenti. Et neque eius exitus est a natura et essencia sua et neque corrumpitur forma anuli et denarii postquam artifex eam complet. Et similiter forma drachmae et armillae et reliquarum formarum in auro formatarum est praeter corrupcionem auri et neque egreditur ab essencia et natura sua et neque corrumpitur forma drach-

---

1 ingressus L. 3 ipsorum] eorum L. 5-6 eorum CL 6-7 Def. – ipsarum *om*. L. 8 desc.] distensione L. 10 vel dist. *om*. AL. 11 separat L. 11 vel dist. *om*. AL. 12 perpetuum *om*. L ; vel dist. *om*. AL. 14 rei *om*. L ; et *om*. C. 15 est *add*. de futuro C ; soll. *add*. quod de praesenti C. 17-18 vel fact. *om*. AL. 19 ipsius] eius L. 21 eius] eorum L. 23 cooperacio C ; praeter] potest C ; 24 formae et mat. C ; materiae L. 28 eam] ea L ; 29 formam C. drachmae *add*. id est auri C. arm.] monilis L ; 30 in auro] et a viro A ; in auro form. *om*. C. 30 et *om*. L. essen. *add*. sua L ; et natura] quam C ; suam A.

mae eciam et formarum reliquarum post quietem operantis eas. Definicio operacionis ; operacio est in qua evanescit forma operati et corrumpitur post quietem facientis eam sicut ambulacio quae evanescit et privatur et non invenitur eius vestigium post quietem ambulantis ; et similiter locucio quoniam ipsa evanescit et intersecatur post quietem loquentis. Quod si contradixerit nobis aliquis et dixerit quare dixisti quod forma sermonis evanescit et non invenitur eius vestigium post quietem loquentis cum nos inveniamus omne quod est dictum positum in pectoribus audiencium et scriptum in scriptis, dicemus ei haec tua sentencia vana est. Illud enim quod remanet in pectoribus audiencium, non est nisi forma narracionis narratae, nec forma locucionis quoniam locucio intersecatur primo et primo et finitur et abscinditur et non auditur post quietem loquentis. Et similiter ambulacio abscinditur primo et primo et destruitur et finitur post quietem ambulantis et propter hoc ambulans, cum vehementer fatigatur et secat ambulacionem et quiescit, invenit requiemex propinquo. Quod si forma ambulacionis esset fixa et mansiva post quietem ambulantis, esset fatigacio fixa et mansiva post quietem ambulantis. Visus vero testificatur illius contrarium.

Finiuntur collectiones Isaac Israelitae medici in descripcionibus rerum et definicionibus earum et differencia inter descripcionem et definicionem.

II

Incipit Isaac de Definicionibus

Quam plures invenientes in libris philosophorum diversas descripciones earundem rerum putaverunt eos diversa intellexisse, sed non est ita, immo ipsi, cum diligenter inquirerent

---

1 eciam et] eciam *om.* L] et *om.* C. operati *add.* in alio, separatur A. 5 simil. *add.* est C. ipsa *om.* L. 6 nos *om.* L ; *ante* omne, quod L. 9 pos. *add.* est L. 11 enim *add.* eciam C. 12 narratae] Est *ante* loc. C ; narrata C. 12 nec] non AC. 13 et primo et]et post destruitur L. 15 et primo et destruitur *om.* L. 15 finitur *add.* et non auditur L. 16-17 et sec. amb.] cedit ambulationi L. 17 quiescit *add.* et L. 18 amb.] ambulantis L. 20 illius] eius L. 21 *Ante* fin., Hic L.

definiciones rerum, invenerunt quatuor raciones de eadem fieri sine quibus cognicio non est suarum definicionum.

Quarum una dicitur anitas, scilicet, interrogas an hoc est an illud. Secunda dicitur quiditas, scilicet cum interrogas quid est hoc vel illud. Tercia est qualitas cum interrogas quale est illud vel hoc.

Quaestione autem quae est anitas quaeritur de esse rei, scilicet, an sit an non sit, ad quam debet responderi, est vel non est.

Quaestione vero quae est quiditas quaeritur de natura rei, et essencia, scilicet, quid ipsa sit ad quam debet responderi definicio declarativa naturae eius et essenciae.

Quaestione vero quae est qualitas quaeritur de proprietatibus rei et concomitantibus eius inseparabilibus, sed tunc oportet ut interroget interrogaciones ipse sic dicens, cum plures sint proprietates rei et concomitancia rei, tum quod illorum vis? Tunc cum declaraverit ei quod illorum velit, respondebit utique vel non ita. Utraque enim quaestione quae est anitas vel qualitas responsio eadem erit, scilicet, est vel non est.

Quaestione vero quae est qualitas (*sic*) quaeritur de causa finali, scilicet propter quam est. Si autem quis quaerit an homo est, semper conveniat respondere est, quoniam omni homini inest veritas : cui autem inest veritas, et esse : cuicumque inest esse, procul dubio inest ei invencio necessario.

Cum autem interrogaverit quid est, Aristoteles respondebit ei definicionem dicens, homo est vivum racionale, mortale ; quoniam vivum est genus eius et ipsius subiecta formae eius ; racionalitas vero et mortalitas sunt eiusdem differenciae et complementum suae specialitatis cum nihil sit racionale et mortale simul nisi homo. Cum autem quaesierit qualis est (152 r°) homo, respondebit ei dicens quod quaestione quae est qualitas dicitur de proprietatibus rei et concomitantibus ipsam ; hominis autem proprietates sunt tribus modis quaram alia est quae convenit omni et soli et semper ut risibilitas, alia est quae convenit omni et soli et non semper ut canescere in senectute, alia est quae convenit soli sed non omni nec semper ut sciencia medicinae et alia hiis similia. Postquam determinavit de qua illarum velit, respondebit ei, scilicet ut determinet et discernat et perquirat veritatem rerum et faciat quod conveniat et declinet a malis ut sic possit consequi retribucionem creatoris.

Postquam ergo comprehenderunt hoc philosophi et certissime non componi definiciones nisi ex generibus et substanticialibus

differenciis philosophiae non invenerunt genus ex quo definicio eius componeretur, recurretur ergo ad descripcionem et eam tribus descripcionibus descripserunt. Quarum una sumpta est ex nomine eius, alia ex proporietate eius, alia ex effectu eius. Prima sumpta ex interpretacione nominis est haec, philosophia amor sapienciae. Descripcio vero sumpta ex proprietate est haec : philosophia est assimilacio creatoris est percepcio veritatis rerum, scilicet veritas cognicionis earum et operatio eius secundum quod convenit veritati. Percepcio autem veritatis rerum est percepcio ipsarum ex causis ipsarum naturalibus quae sunt quattuor, scilicet causa materialis, formalis, causa efficiens, causa finalis. Causa vero materialis est duplex : est enim spiritualis et corporea ; spiritualis sicut genera divisa in suas species subiecta formis earum completivis specialitatis earum sicut vivum quod est genus hominis et equi et reliquarum specierum subiectivis formis earum constitutivis essenciae earum. Causa vero materialis corporea est sicut argentum quod est materia denariae et hiis similia.

Formalis similiter duobus modis scilicet spiritualis et corporea. Spiritualis quidem forma est substancialis existens in constitucione specierum sicut racionalitas ; forma vero corporea est sicut figura in statua et similia. Causa vero efficiens similiter est duobus modis quia aut spiritualis aut corporea. Spiritualis sicut virtus celestium ordinata a creatore in naturam et natura modificat ea ad imprimendum in hoc mundo corporum generacionem et corruptum, augmentum et vetustatem, aegritudinem et sanitatem et reliquas operaciones naturales.

Causa vero efficiens corporea est ut artifex anuli (152 r°, col. 2.).

Similiter causa finalis duobus modis, scilicet, spiritualis et corporea, corporea sicut constructura domus propter hoc ut habitetur in ea et sit tutamen contra pluvias et alia huiusmodi, et sicut confortacio (*sic*) anuli ut sigilletur eo et homo fiat anulatus eo. Spiritualis vero ut unio animae cum corpore videlicet ut homini manifestetur veritas rerum perceptibilium et discernat inter bonum et malum et faciat quod expedit vivens in sanctitate et iusticia quousque remuneretur et coniungatur splendori intelli genciae et pulchritudini sapienciae et fiat spiritualis coniunctus splendori creato ex veritate creatoris sine medio quod est paradisus eius et retribucio eius et summa bonitas et sublimitas inte-

gra et pulchritudo eius perfecta ; et propter hoc Plato dixit quod philosophia est cura et taedium et sollicitudo mortis. Cum enim dixit sollicitudo mortis voluit intelligi per sollicitudinem mortificacionem pravorum desideriorum et carnalium voluptatum Hiis enim mortificatis applicatur homo ad curam veritatis.

Descripcio philosophiae ex effectu suo. Philosophia est cognicio hominis sui ipsius. Cum autem cognoscit se homo ipsum, integre tunc iam contingit (*cognoscit*) quicquid est.

In homine enim est substancia et accidens sed duplex est substancia, scilicet, spiritualis sicut anima et intelligencia, et corporea sicut corpus longum, latum et profundum. Similiter et accidens duplex quia spirituale et corporale ; spirituale accidens ut sciencia et virtus et quicquid existit in anima. Corporale vero est ut nigredo et quicquid acciderit in corpore.

Cum igitur homo perfecte et integre cognoscit se ipsum ipsum (*sic*), profecto cognoscit quicquid est, scilicet cognicionis (*sic*) substanciam spiritualem et corpoream et substanciam primam creatam ex virtute creatoris absque medio, proprie subiectum diversitati et cognoscit reliqua sex accidencia composita nata ex composicione substanciae cum accidentibus tribus simplicibus et cum haec omnia apprehendit, tunc iam apprehendit scienciam tocius et sic meretur vocari philosophus.

Per haec autem videamus quid sit sapiencia. Sapiencia describitur duobus modis descripcionum quarum una sumpta est ex proprietate sua et altera ex operacione sua. Quae autem sumpta est ex proprietate haec est ; sapiencia est veritas scienciae rerum primarum et sempiternarum ; per res autem primas sempiternas intelligit res antiquas natura sicut species quae sunt primaevae generis et genera superiora eis et genera generum usque ad primum genus vere creatura (*sic*) (152 v°, col. 1) e virtute creatoris sine medio. Accidencia vero generantur in infinitum.

Genera autem dant speciebus nomina et individuis et definiciones suas et ex hoc unumquodque individuorum id quod ipsum est quoniam unumquodque dicitur substancia quia est existens per se subiectum diversitati et dicitur corpus quia longum, latum et profundum, et dicitur augmentabile quoniam extremitas diametrorum est elongontus (*sic*) et dicitur vivum quoniam est mobile, sensibile et permutabile locis, et dicitur homo quia est vivum animal racionale mortale. Quia ergo individua recipiunt nomina et definiciones specierum et generum usque ad ultimum genus, idcirco unumquodque eorum est id quod est Definicio

veritatis est id quod est. Definicio falsitatis est id quod non est vel nominacio rei absque eo quod est.

Descripcio sapienciae ab effectu suo haec est. Sapiencia est completiva utrique (*sic*) intelligenciae secundum exitum eius quod est in duabus extremitatibus contradictionis de vero et falso. Cum scilicet talis est contradictio ut eius extremitates dividant verum et falsum in omni materia necessitatis, possibilitatis et impossibilitatis absque omni genere sophismatis.

Post haec videamus quid sit intelligencia. Intelligencia est specialitas rerum per quod datur intelligi quod specialitas rerum sempiternarum sit apud eam semper praesens ita quod cum vult scire de ipsis redit ad seipsam et invenit illud apud se praesens et scit illud sine cogitacione et praemeditacione quod ex hoc intellegi potest quia artifex prudens cum vult aliquid operari redit ad mentem suam et invenit illud apud se praesens et scit illud per se quamvis in hoc differant artifex et intelligencia. Intelligencia scit ea quae scit absque recordacione et praemeditacione eo quod semper invenit se non alterari nec haesitare nec discere aliquid nec oblivisci. Artifex vero licet sit prudentissimus in sua arte tamen quia saepe discit et obliviscitur, eget praemeditacione et recordacione et consideracione (?) ut perficiat quod intendit.

Si quis autem opposuerit dicens cur individua similiter sicut species non sunt praesencia apud intelligenciam ut cum voluerit scire ea redeat ad ea et inveniat illa apud se, dicemus eum male opposuisse eo quod species sempiternae non augentur nec mutantur et ita voluit assimilari individuis permutabilibus (152 v°, 2) corporibus in eodem statu non permanentibus praesertim cum illud quod generatur et corrumpitur augetur et minuitur, nec numerus nec cogitatio sub sciencia cadat et quod huiusmodi est intelligencia non apprehendit nisi quod est praesens; quod enim iam praeteriit vel futurum est sciencia non comprehendit sed quod sciencia non comprehendit, illud nec cognitum nec intellectum. Et propter hoc philosophus distinxit intelligentiam in tria quarum una est intelligencia quae semper est actu de qua diximus quod apud eam specialitas rerum semper est praesens. Secunda est intelligencia quae est in anima potencia antequam exeat ad effectum. Cum autem scit, exit de potentia ad effectum quod in ipsa est sicut intelligencia infantis quae est in ipso potentia. Cum enim fit magnus et instruitur et intelligit et scit, egreditur quod est in ipso de potencia ad effectum et fit sciens. Species autem intellibigilis describitur per intelligenciam secun-

dam et assimilatur sensui, cum anima inquirit ea quae sensus comprehendit. Cum enim virtus sensitiva res praesentes sensibiliter imprimit formas earum in fantasia quae est in anteriori parte cerebri et fantasia praesentet animae racionali. Cum autem anima scit eas tunc ipsae et anima fiunt <*una*> intencione spirituali non corporali et propter hoc philosophus describit ipsam intelligenciae per intelligenciam secundam eo quod ipsa incipit a sensu et paulatim ascendendo pervenit ad intelligenciam et egreditur in anima de potencia ad effectum.

Post hoc videndum quid sit anima et Aristoteles dixit quid sit anima.Anima est substancia complens corpus naturale quod habet vitam potencia et Plato dixit anima est substancia unita corpori et per hanc unionem continuatur corporibus et agit in illa. Forsitan putabit aliquis eos in his descripcionibus diversa intellexisse sed non est ita. Plato enim intendit describere animam ex principio motus eius et unicio (*sic*) operacionis eius. Voluit enim quod anima in principio sui motus unitur coeli (*sic*) et deinde venit ad corpus et agit in illud quoniam ordo coeli medius est inter ordinem animae et ordinem corporum et eo mediante coniungitur anima doni (*sic*) corporibus. Motu namque cœli generantur quatuor materiae quae sunt elementa corporum. Aristoteles vero intendit describere eam ex complemento sui motus et perfectione suae operacionis dicens quod anima substancia est complens corpus naturale quod habet potencia vitam. Docuit quod corpora antequam anima eis coniungitur sunt humana (*sic*) potencia vitam. Postquam autem coniungitur eis complet et perficit ea et (153, col. 1) facit actu viva.

In hoc autem quod dicimus corpora in principio esse viva potencia et deinde exire de potencia ad effectum non intelligitur differencia vel intervallum vel spacium aliquod temporis quoniam non dimovent res ab eo ad quod sunt institutae a creatore, hoc accepto quod res corporea non potest spiritualiter significari nisi abstrahatur et abstracta recipiatur ab intelligencia quae est in corporibus corpulentis.

Per hoc quod Plato dixit animam uniri corpori et per illam unionem pervenire ad agere ad corpora in ea fortasse putabitur quod anima induat corpus et ingrediatur corpora et egrediatur ab illis, sed non est ita. Verba enim eius sunt corporea sed intencio spiritualis. Coniungi enim animas cum corporibus nichil aliud est quam ipsas infundere corporibus de splendore et lumine suo per quod fiant viva, mobilia et sensibilia quem ad

modum sol effundens est de splendore et lumine suo semper mundum per quod fit splendidus et luminosus et visibilis quamvis inter splendorem solis et animae multum intersit eo quod splendor solis est corpulentus visu apprehensibilis in suo subiecto scilicet, aere. Splendor vero animae est spiritualis quam non apprehendit nisi intelligencia sapientis nec sensibiliter. Cumque hoc sit, manifestum est quod animas coniungi corporibus non est eas intrare in corpora nec exire ab eis.

Cum hoc ita sit restat scire quod animarum sunt ordines tres, anima racionalis, bestiabilis, vegetalis. Omnibus autem excellencior est racio eo quod ipsa creata est ex intelligencia et de natura eius et ob hoc factus est homo racionalis, perceptibilis disciplinae, discernens inter bonum et malum et inter ea per quae sit salvandus vel dampnandus.

Inferior autem ea claritate et ordine est anima bestialis quoniam ex anima racionali creata est et ideo elongata est a splendore intelligenciae manens in tenebris expers discrecionis et doctrinae utens tantum aestimacione vere sed meditacione non vere. Iudicat enim de re secundum quod apparet non secundum quod est in veritate de cuius proprietate sunt sensus et motus et mutacio localis et propter hoc bestiae praesumptuosae sunt multum audaces quaerentes victoriam et dominium sicut leo qui appetit dominari aliis bestiis absque discrecione et cognicione eius quod facit.

Quod autem bestiae utantur sola aestimacione et non discrecione perpendi potest per bovem qui cum multum sitit, si ad aquam ducatur et videat (153 r°, col. 2) suam vel alterius formam in ea terretur et fugit ab ea, scilicet, aqua quam nimis appetit. Si vero viderit leonem, vadit ad illum qui est interfector eius et ob hoc bestiae non habent retribucionem boni et mali quia nesciunt quid faciunt carentes discrecione utentes tantum aestimacione et meditacione.

Anima vero vegetabilis quae est desiderativa est inferior omnibus animabus dignitate et ordine eo quod creata est ex umbra animae bestialis et propter hoc obtenebratur procul remota a splendore intelligenciae propter multitudinem suarum tenebrarum privata sensu et motu et permutacione locali adhaerens tantum loco suae terrae habens generacionem et appetitum nutrimenti et augmenti et diminucionis cum ostensione florum et foliorum et saporum et odorum prout locus exigit.

Postquam scimus quid sit anima, nunc ostendamus quid sit

ei propinquius in spiritualitate et dignitate et hoc est Coelum. Coelum namque excellencius est substanciis corporeis et superior (*sic*) ordine eis utpote consequentis (*sic*) animae cum non sit revera corpus secundum suam naturam.

Ipsum enim in orizonte animae vegetabilis generatum est nullo mediante et propter hoc exitus eius sine eo quod est ad id quod est scilicet tempus semper permanens (?) quod non variatur nec terminatur ex eo quod quod (*sic*) est scilicet anima vegetabilis quoniam anima et reliquae substanciae superiores spirituales non alterantur nec permutantur ab ordine sibi instituto a creatore. Unde non augentur nec minuuntur propter id quod nascitur ex eis. Causae (*sic*) autem quod permutatur et alteratur augetur et minuitur profecto minuitur exitu eius quod ex eo nascitur sicut quatuor elementa materialia quae quia in generacione corrumpuntur ideo minuuntur propterea quod ex eis generantur virtute coelesti quam creator ordinavit in natura ad faciendum generacionem et corrupcionem et propter hoc (*rasura*) mundus generacionis et corrupcionis.

Splendores autem supernarum substanciarum, scilicet, trium animarum nec alterantur nec minuuntur exitu eius quod ex eis nascitur.

Istud autem quod ex eis nascitur est ex radio splendoris ipsarum nec ex essencia ipsarum. Constat autem quod omnis splendidi splendor in sua essencia forcior et luminosior est splendore radii eius qui ex ipso nascitur et ideo splendor animae vegetabilis est multo maior quam splendor coeli generato (*sic*) ex eius radio et ob hoc factum est coelum et facit (153 v°, col. 1) umbram et tegumentum et corpulenciam nec apprehendit illud ex sensibus ullus nisi visus quoniam licet sit corpulentus tamen in figura sua et spiritualitate et excellencia propinquus est ordini animarum sublimium et idcirco movetur motu perfecto qui est motus circularis. Motus namque circularis perfectior est aliis motibus et multo remocior ab alteracione quam ipsi ; et ideo non augentur nec minuuntur nec est ei principium nec finis et hoc propter simplicitatem eius quo movetur et spiritualitatem et perpetuitatem cum non sit generatum ex diversis rebus ut ob hoc debeat permutari et redire ad id quod (*sic*) ex quo generatum est immo invariabile permanens sempiternum et propter hoc intelligencia effudit super illud de splendore et lumine suo et sublimavit illud in tantum quod factum est intellectuale, racionale ita ut non egeat perscrutari et discernere, considerare et

cognoscere deum creatorem suum vel quid sit ei necessarium scire de veritate ad magnificandum et glorificandum eum in laude incessanter quoniam creator sublimavit ipsum et attribuit ei ordinem a quo non dimovebitur umquam et ordinavit illum ad distingendum tempora et annos et menses et dies et horas et ut praesit contingentibus in hoc mundo de fortuna et de termino regni cuius est regnum et de aliis hiis similibus.

Post hoc oportet ut videamus vel distinguamus inter corpus coeleste et corpus elementatum. Dico ergo quod substancia corporis elementati generata ex materiis diversis affectis qualitatibus contrariis et ob hoc consequuntur illud accidencia et cadit sub generacione et corrupcione. Substancia vero corporis coelestis non est generata ex aliquo neque permutatur ad aliquid nec afficitur aliqua qualitate. Si autem afficeretur, necessario, si esset calida elevaretur sursum in infinitum, si frigida descenderet inferius et quiesceret in centro. Si vero humida flueret et inundaret per quatuor partes. Si autem esset sicca inundaretur et solidaretur et ideo privaretur motu. Manifestum igitur quod coelum non afficitur aliqua qualitate et propter hoc illud non consequuntur accidencia neque cadit sub generacione neque corrupcione.

Convenerunt antiqui in hoc quod dicunt quod spiritus est corpus subtile procedens a corde in arterias per totum corpus et faciens ipsum habere vitam et anhelitum et pulsum arteriis qui ascendens sursum ad cerebrum (153 v°, col. 2) et procedens ab eo interius per totum corpus facit habere ipsum sensum et motum.

Differencia inter animam et spiritum est duobus modis. Primo quidem quod spiritus substancia corporea quod corpus circumdat, comprehendit et continet. Anima vero est substancia spiritualis circumdans corpus exterius et continens ipsum. Secundo quod spiritus resolvitur in resolucione corporis et destruitur destructo corpore. Anima vero remanet et permanet post separacionem sui a creatore suo,cum tamen nichil agat in corpus suum quoniam privatus est spiritus qui dabat ei sensum, vitam et motum quibus cum privatur fit mortuum et anima tunc nichil agit in ipsum omnino.

Differencia vero inter venam et arteriam est haec quod vena est composita ex tunica una et canali una in qua currit sanguis ad alia membra corporis quoniam ex eo est nutrimentum eorum et virtus et constitucio. Arteria vero componitur ex duabus tuni-

cis et duabus canalibus in quarum una discurrit spiritus per totum corpus dans ei vitam et generans in ipsam per pulmonem anhelitum et pulsum per arterias ut per hoc expellat vapores a corde et attrahat ei aerem subtilem.

In canali vero altera currit sanguis purus mundus a sordibus ut ex eo nutriatur spiritus vitalis ut nutritur ignis oleo exterius.

Causa autem quod sanguis et spiritus non possunt incedere in una canali et uno cursu haec est quod spiritus subtilitate sua subito currit in corde sicut currit splendor candelae subito sine mora temporis in domo. Sanguis vero grossicie sua et gravitate sui motus non currit nisi paulatim sicut aqua currit in poris terrae et canalibus eius quamvis sit sanguis eius grossior aqua et tardius incedens. Si ergo spiritus et sanguis una via incederent et uno cursu, sanguis vinceret cursum spiritus et prohiberet ipsum subito discurrere in corpore et sic corrumperetur ordo naturalis.

Quid sit natura. Natura est nomen commune. Dicitur enim de creatura et de omni habente sibi naturam propriam et de quatuor humoribus et de quatuor elementis. Dicitur eciam de coelo et virtute coelesti quam ordinavit deus in natura ad agendum cum ipsa generacionem, corrupcionem, augmentum, diminucionem, motum et quietem et ob hoc definierunt eam antiqui secundum proprietatem eius : natura (154 r°, col. 1) est motus a quiete et quies a motu, Aristoteles vero definit eam ex essencia sua dicens : natura est virtus corporea existens in corporibus mediante coelo inter animam et corpora. Cum autem dixit virtus corporea intellexit virtutem coelestem. Plato vero definit eam definicione sumpta ex nomine eius dicens : natura est substancia cum artificio rerum formatarum. Sed Hippocrates (ypotras) volens ostendere differenciam inter animam et naturam dixit : natura est principium motus interius roborans corpora et praeparans eis praeparaciones nutrimenti et reliquorum, expellens ab ipso impedimenta, secundum virtutem et possibilitatem (?) et anima est principium motus exterius infusa infundens corporibus de splendore et lumine suo per quae fiant viva et mobilia et sensibilia ex quo datur intelligi quod non est movens neque sensificans nisi in anima.

Racionalitas est sciencia de occultis consideracione et cogitacione. Sciencia est absolute ab anima apprehensio veritatis rerum praeparatarum ad sciendum. Sciencia vera est rei quam vivificat (*sic*) racionacio et demonstracio firmat. Cognicio vera

est sentencia firma inseparabilis. Sentencia est credulitas alicuius rei. Cogitacio est virtus intelligibilis procedens in rebus quoniam cogitacio est una de virtutibus animae racionalis et propter hoc est omnis cogitans racionalis. Memoria est comprehensio rerum existencium in anima cum quisicione. Recordacio est inquisicio adventus rei iam oblitae a virtute cogitativa.

Consideracio est discursus consilii in praecordiis. Servacio est memoria continencia (*sic*) non interrupta. Discrecio est consecucio omnis rei cum suis consimilibus. Racionacio est cursus causae in causatum, secundum alios raciocinacio est omo (sermo ?) in qua (*sic*) componuntur res diversae et provenit ex eis una natura necessario. Sed haec definicio imperfecta est et eget aliquo quo fiet vera. Impossibile enim est ut proveniat rerum una natura vera ex rebus diversis nisi cum explanacione veritatis eius. Nam si non erunt tunc scienciae aequales et demonstracio non consistit nisi ut faciat currere causam in causato nec causatum nisi in causa. Raciocinacio enim firmat consideracionem veram et dirigit ipsam. Manifestacio est quies intellectus cum argumentacio firmatur demonstracione. Veritas est id quod est res ; secundum alios, veritas est sermo quam (*sic*) confirmat demonstracio vel sensibiliter vel intellectualiter. Sermo autem iste sic est ut definicio quoniam est enunciativa naturae et essenciae rei. Similiter et sermo dicentis : veritas (154 r°, col. 2) quidem est enunciativa naturae et essenciae veritatis quoniam id sibi [*secundum*] quod est res vere est et veritas non est nisi quod est. Falsitas est quod non est res et dicitur oratio qua de aliquo dicitur eius contrarium. Verum est affirmacio rei de re a qua <*non*> removetur vere. Falsum vero est eius contrarium. Necessarium est quod impossibile est removeri. Impossibile est quod esse non potest. Inconveniens est coniunctio duorum oppositorum in eodem secundum idem nomen et eandem similitudinem et partem et relacionem in eodem tempore. Possibile autem dicitur duobus modis ; unum enim est verum et aliud falsum. Verum est cum ignoratur quae ex duabus contradictoriis vera sit. Possibile autem non verum dicitur eciam duobus modis ; unum enim eorum est possibile quod esse nondum est necessitate sicut solis ortus in mane ab occidente, licet enim nondum ortus sit orietur tamen cras sine dubio : sed possibile non est necessarium ut cum ignobilis promovetur in regem. Mens est virtus incedens per possibilia et utens virtute animali quoniam formas rerum quas sensus deprehendit in natura et materia ea-

rum virtus animalis deprehendit sapientes attributas natura et materia ipsarum. Dicitur eciam virtus quiescens in re quaesita an sit hoc vel hoc an non. Aestimacio est virtus incedens in impossibilibus. Dicitur eciam quod aestimacio sit iudicium de re secundum quod apparet non secundum quod vere est et ob hoc bestiae sunt aestimantes non meditantes nisi forte hoc nomen attribuatur eis transumptive. Sensus est sigillacio impressionis sensatum (*sic*) in senciente. Sensatum enim est sicut agens excitans sencientem et movendo ipsum ad cognoscendum esse naturam (*sic*) sui sicut liber movet lectorem excitando ipsum ad cognoscendum sciencias quas continet et sicut desiderium rei movet ut excitet desiderantem ad obviandum sibi et considerandum se ut consoletur se et hoc eciam dicitur e converso scilicet ut senciens sit quasi agens et sensatum quasi paciens sed hoc non est verum. In hiis enim non dicitur vere agens vel paciens sed transsumptive quoniam cum homo dicitur cognoscere creatorem suum, creatorem nulla sequitur passio quoniam ipse est factor omnis facti et creator omnis creati, idcirco propter hoc homo non est agens. Actus autem dicitur duobus modis. Unus spiritualis et alter corporalis. Spiritualis autem est duobus modis quoniam alius est qui non transit de ipso ad aliud, et alius qui transit de ipso ad aliud ; qui autem non transit est consideracio hominis de se ipso (154 v°) cum cognoscit se et scit se vivere per id a quo movetur ; qui autem transit ab uno in aliud est sicut sensati in sencientem ; sensatum enim agit in sencientem et desideratum in desiderantem et liber in lectorem. Nullus autem istorum duorum actuum scilicet transiens et non transiens ad aliud, est contrarius suo facto vel discedens ab eo sed est conveniens ei et augens ipsum. Homo namque cum consideret quid iuvet essenciam suam et nocet, non est contrarius sibi ipsi nec discedit a se sed augmentat se per hoc quod agit in illud ad cognoscendum illud quod vult ex ipso. Actus autem corporalis est actus agentis cum voluntate sicut actus qui est in corporibus motis in seipsis motis et moventibus alia simul sicut animal quod movetur in se et mola molendina movetur motu eius, vel sicut aer qui movetur in se ipso et ingressus in velum navis movet eorum (*sic*) simul. Conveniencia est invencio diversorum in una re sicut invencio hominis et equi et reliquorum animalium in uno vivo in quo conveniunt quia recipiunt nomen et definicionem simul Coniunctio est propinquitas corporum ad invicem Contactus est coniunctio extremitatum in loco. Delectacio est animae deside-

rium rei per cuius rei coniunctionem quaerit perfici. Concupiscencia est immoderatus amor habendi. Creacio est essencialitas eius quod est ex non esse. Creator est id faciens quod est ex non esse et fortasse putabit aliquis quod non esse sit privacio sed non est quoniam privacio non est nisi post esse, scilicet, cum res quae est prius et deinde ab ea dicitur postea privacio ab eo sicut homo qui prius fuit videns et deinde privatur visu dicitur privatus visu, et similiter in omni quod habet esse et postea privatur. Id enim quod prius fuit et postea non est privatum dicitur esse non id quod non est. Non esse enim non habet formam in mente ut dicatur privatum esse. Generacio est exitus substanciae corporeae ex privacione ad esse. Generacio namque omnis generati est naturalis et naturae quidem non agunt aliquid ex non esse sed faciunt et generant cooperante virtute coelesti quam ordinavit creator in eis et proposuit eam actui generacionis et corrupcionis corporum animalium et plantarum ex quatuor elementis. Actio enim ipsarum est actio generacionis non condicio nec creacio quae est solius dei. Corrupcio est egressus substanciae ex esse ad non esse sicut resolucio corporum animalium et plantarum et corrupcio eorum (154 v°, col. 2) et permutacio ad elementa ex quibus generata sunt. Augmentum est elongacio finium corporum post propinquitatem eorum. Diminucio est propinquitas finium corporis post elongacionem ipsorum. Tempus est spacium quod distinguit motus coeli. Aeternitas est spacium quod non distnguit. Tristicia est sollicitudo et angustia propter amissionem amati et fugam quaesiti. Opus vero est generacio rei ex re in corrupcione formae eius qua generatur et permutacione ipsius ad formam aptam ut corpora animalium et plantarum. Opus artificis est impressio formae in materia sine corrupcione formae ipsius materiae et sine corrupcione formae impressae post quietem artificis ut anulus aureus. Opinio est accepcio ad quam accedit cum formidine alterius partis. Dubitacio est privacio comprehendentis alterius partis (*sic*) contradicti (?). Sentencia est certa comprehensio unius contradicti (?). Sensus est passio ex recepcione formae sensati in effectu et permutacio in similitudinem. Ventus est aer qui movetur. Fulgus est ignis subtilis penetrans herbas et res molles. Dormicio est retencio spiritus ab exterioribus ad interiora. Lassitudo est diminucio spiritus propter resolucionem ex motu.

Explicit Isaac de definicionibus.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Les chiffres en caractères gras renvoient aux notes au bas des pages

TABLE DES MATIÈRES

IMPR. DE MEESTER WETTEREN (BELGIQUE)
Imprimé en Belgique.

FESTUGIÈRE (A.-J.). — Contemplation et vie contemplative selon Platon Paris, 1936 — 1 vol. in-8 broché de 496 pages. . . . . 60 fr.

GILSON (Étienne). — L'Esprit de la philosophie médiévale. Gifford Lectures (Université d'Aberdeen).

1ere série : Le problème de la philosophie chrétienne. La notion de philosophie chrétienne. L'être et sa nécessité. Les êtres et leur contingence. Analogie, causalité et finalité. L'optimisme chrétien. La gloire de Dieu. La providence chrétienne. L'anthropologie chrétienne. Le personnalisme chrétien.

Paris, 1932, 1 vol. in-8 broché de 331 pages . . . . 40 fr.

2e série : La connaissance de soi et le socratisme chrétien. La connaissance des choses. L'intellect et son objet. L'amour et son objet. Libre arbitre et liberté chrétienne. Loi et moralité chrétienne. Intention, conscience et obligation. Le moyen âge et la nature. Le moyen âge et l'histoire. Le moyen âge et la philosophie.

Paris, 1932, 1 vol. in-8 broché de 297 pages . . . . 40 fr.

GILSON (Étienne). — Les Idées et les Lettres. 1932, petit in-8 de 299 pages 30 fr.

De la Bible à François Villon.— Tables pour l'histoire du thème « Ubi Sunt » ? — La mystique cistercienne et le « Jesu dulcis memoria ».— La mystique de la grâce dans la « Queste del Saint-Graal ».— Michel Menot et la technique du Sermon médiéval. — De quelques raisonnements scriptuaires usités au moyen âge. — Humanisme médiéval et Renaissance. — Rabelais franciscain.— La Scolastique et l'esprit classique. — Le sens du terme « abêtir » chez Pascal. — La méthode de M. de Wolmar.

GILSON (Étienne). — Christianisme et philosophie. — Paris 1936 — 1 vol-in-12 broché de 170 pages . . . . 15 frs.

GOUHIER (Henri). — Essais sur Descartes. — Paris 1937 — 1 vol. in-12 de 302 pages . . . . 25 fr.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA.

Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle. Première série. 1 vol. in-8 broché de 200 pages, 4 hors-texte . . . . 25 fr.

M.-D. Chenu : Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. nat. lat. 15.652. — Th. Charland : Les auteurs d' « Artes praedicandi » au xiiie siècle, d'après les manuscrits. — L. Lachance : Saint Thomas dans l'histoire de la logique. — G.-Ed. Demers : Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de maître Ferrier de Catalogne (1275). — J. M. Parent : La notion du dogme au xiiie siècle. — G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette : La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau. — G. et J. de Jocas : Le livre d'heures de la famille de Jocas.

Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siecle. — Deuxième série 1 vol. in-8 broché de 210 pages. . . . . 25 fr.

E. Longpré : Le commentaire sur les sentences du B. Gauthier de Bruges (1225-1307). — R.-M. Martineau : La « Summa de officiis ecclesiasticis » de Guillaume d'Auxerre. — J. Péghaire : La causalité du bien selon Albert le Grand. — F.-M. Drouin : Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert le Grand. — M. Bergeron : La structure du concept latin de personne. — M.-D. Chenu : La psychologie de la foi dans la théologie du xiiie siècle. — L. Taché : Chorévêque et abbés. — M.-D. Chenu : A. de Fouzoles.

III : **La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles et l'Enseignement** par G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. (Refonte complète de l'ouvrage de C. Robert 1909). Un volume in-8 de 324 pages . . . . 32 fr.

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : **Pierre MANDONNET, O, P.**

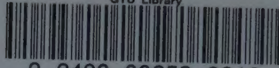
VOLUMES PARUS :

I. P. MANDONNET. O. P., et J. DESTREZ. *Bibliographie thomiste* . . . . 20 fr.
II. J.-B. KORS, O.P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après S. Thomas* 30 fr.
III. *Mélanges thomistes* (publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin 40 fr.
IV B. KRUITWAGEN. O. F. M. *S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter* 1485 *typis edita* . . . . 15 fr.
V. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320 . . . . . . 40 fr.
VI. G. THÉRY. O. P. *Autour du décret de* 1210 : *I. David de Dinant.* . . . 18 fr.
VII. G. THÉRY. O. P. *Autour du décret de* 1210 : *II. Alexandre d'Aphrodise* . 18 fr.
VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* . . . . 40 fr.
IX. G. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare »* . . . . 50 fr.
X. J. PÉRINELLE. O. P., *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* . . . . 20 fr.
XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia : I. Étude critique sur la vie et les oeuvres de Prévostin* . . . . 25 fr.
XII. Jeanne DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg, O. P. La « Summa de Bono ». Livre I* . . . . 40 fr.
XIII et XIV. Mélanges Mandonnet *Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age* 2 vol . . . . 150 fr.
XV. M. T. L. PENIDO. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* . . . . 50 fr.
XVI. Cath CAPELLE. *Autour du décret de* 1210 : *III. Amaury de Bène.* . . . 18 fr.
XVII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance : I. Introduction et première partie* . . . . 20 fr.
XVIII. J. DESTREZ. *Études critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite* . . . . 35 fr.
XIX. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age* . . . . 50 fr.
XX. R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles* . . . . 20 fr.
XXI. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique.* II. . . . . 40 fr.

A PARAITRE :

H. MEYLAND. *Philippe le Chancelier.*
G. LACOMBE et Marthe DULONG. *Étienne Langton.*
Ed. BAUER et G. LACOMBE. *Prepositini opera omnia : III. Questiones.*

Imprimerie De Meester, Wetteren (Belgique).


GTU Library
3 2400 00253 8316

DATE DUE

NOV 11 1993
Nov 14

GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.

v.11
1937-
38

32306

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
Renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall